L. ALONSO SCHÖKEL

Profesor del Instituto Bíblico de Roma

TREINTA SALMOS: POESIA Y ORACION



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Nihil obstat
Maurice Gilbert, S.J.
Rector del Instituto Bíblico
Roma, 21 de junio de 1980

SEGUNDA EDICION 1986

MADRID 1981

ISBN: 84-7057-291-1 (Rústica)
ISBN: 84-7057-292-X (Tela)
Depósito legal: M. 12.735.—1986

Printed in Spain

FOTOCOMPOSICIÓN GRAFILIA - Pajaritos, 19 - MADRID-7

CONTENIDO

OTROS CINCO SALMOS

INTRODUCCION

1. *El proyecto de Gunkel y su recepción*

Gunkel quería llegar a la experiencia religiosa original del autor pasando por la catalogación y descripción de los géneros literarios que usó. La empresa parece contradictoria o al menos incongruente. Porque la experiencia del poeta es única e irrepetible, mientras que el género es una forma típica, repetible y repetida. Gunkel es consciente de la aparente contradicción y procura resolverla distinguiendo hábitos literarios: si los modernos expresan su experiencia más libre o inmediatamente, los antiguos estaban más ligados en su expresión a las convenciones literarias de la época. Entre esas convenciones destaca la forma típica o «género literario». Una historia de la crítica literaria se detendría aquí para controlar dos correlaciones de Gunkel en el panorama de la época: correlación entre ley e individuo, oposición de expresión mediata e inmediata. Nosotros seguimos adelante.

Gunkel introdujo en su programa, por cuenta propia, un concepto no corriente en la ciencia literaria de su tiempo: el contexto vital (Sitz im Leben), que consideraba típico, repetible. Es un concepto que podemos llamar «sociológico», pues implica una experiencia compartida y se ordena a la celebración comunitaria, de ordinario.

De esta manera operaba Gunkel con tres hilos que había que trenzar: el concepto *psicológico* de la experiencia del autor, el concepto *sociológico* de la situación o contexto, el concepto *literario* de la forma genérica [1].

¿Por qué encontró Gunkel tan fuerte resistencia a su programa de investigación? Creo que por dos razones principales, no de novedad, sino de novedad en una dirección particular. En primer lugar, su programa parecía enfrentarse con la crítica histórica entonces vigente: los

[1] Sobre Hermann Gunkel se ha de consultar hoy la obra de W. Klatt, *Herrmann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode:* FRLANT 100 (1969).

También le dedica unas páginas la reciente obra de P. Gibert, *Une théorie de la Légende. H. Gunkel et les Légendes de la Bible* (París 1979). El autor había escrito una tesis doctoral sobre la personalidad de Gunkel. Naturalmente, le dedica un capítulo H. J. Kraus en su obra *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen 2 1969). Yo le dedico unas páginas en la primera parte de mi libro *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963), de las cuales corregiría hoy alguna apreciación demasiado negativa a propósito de la «inspiración».

géneros literarios son una categoría tipológica, de *semejanza,* ajena a la linearidad histórica. Un género literario no es una fuente, puede acoger piezas distantes e independientes... El principio de dependencia, fundamental en la crítica histórica, pierde autoridad en el estudio de los géneros. Además, el contexto socialmente repetible, es más cíclico que histórico. Compárese al propósito la explotación «histórica» de los títulos de los salmos practicada por Delitzsch [2] y los contextos vitales propuestos por Gunkel; y léase la explicación que ofrezco del salmo 4.

En segundo lugar, el programa de Gunkel era *«estético».* Para la crítica histórica imperante en la época, el estudio estético o literario entraba y se hundía en el terreno movedizo del subjetivismo, opuesto a la objetividad que pedía y creía practicar la ciencia bíblica. El programa de Gunkel uncía al carro dos corceles incontrolables: fantasía y sentimiento (Phantasie und Gefühl). Eso era aceptable en el Fedro de Platón, intolerable en la república de la investigación científica.

Gunkel se sometió, con interno convencimiento, a las exigencias de la crítica histórica, y, no contento con describir cada género, trazó una breve historia de su evolución: nace una forma primitiva, pura y simple, se desarrolla por adición o sustracción de elementos, por división y contaminación, hasta que el género se disuelve. Hoy sabemos que eso no es una historia construida por inducción con materiales previamente datados; es un esquema a priori, intensamente «romántico», en el que se van colocando los salmos según su conformidad con las etapas preestablecidas. Es romántico (posromántico en tiempos de Gunkel) el sueño de una forma primitiva pura y simple, que se contamina con los años...

En el terreno de lo «estético» o literario Gunkel no cedió; antes bien se empeñó en demostrar que su trabajo no era menos objetivo y científico que los otros. Y lo consiguió. Su obra clásica, *Einleitung in die Psalmen* [3], es en gran parte acopio paciente, organización minuciosa y elaboración crítica de muchísimos datos. Tan incansable fue el autor, que el lector se cansa. Pero queda convencido. Gunkel formó escuela bíblica, también en el estudio de los salmos. Pasados casi cincuenta años de la publicación póstuma de su obra (1933), las batallas son historia pretérita.

Los discípulos inmediatos o mediatos de Gunkel trabajaron sobre todo en dos puntos de su programa: catalogación y contexto vital.

La *catalogación* del maestro se acreditó como sustancialmente válida. Se añadieron algunos tipos, como la queja o apelación del inocente injustamente acusado (H. Schmidt) [4], se hicieron subdivisiones, como el himno en honor del Señor Rey, se subraya el parentesco difuminando la distinción de cantos de alabanza y de acción de gracias (Wes-

[2] En su comentario a los salmos, que considero fundamental y vigente.

[3] Edición espanola en Edicep (Valencia 1983).

[4] H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament:* BZAW 49 (1928).

termann)[5]. En este terreno se ha exagerado por afán de catalogar a toda costa, forzando ejemplares autónomos, y cayendo muchas veces en un reduccionismo que sacrifica lo individual a lo genérico. El trabajo de clasificación de salmos parece agotado hoy.

En la determinación del *contexto social* se descubrió la importancia del culto corrigiendo así una perspectiva polémica de muchos investigadores, guiados por prejuicios ideológicos no formulados. Y también se cayó en el extremo opuesto, la solicitud del investigador por añadir a los calendarios oficiales y documentados (Ex 23, 14-17; Lv 23; Dt 16) una fiesta de su propia invención (uso que hizo exclamar irónicamente a Horst: «Ich hasse eure Feste» = Odio vuestras festividades, de Am 5,21). Recordemos la ingeniosa construcción de una fiesta de entronización de Yahvé por Mowinckel[6], como clave de inteligencia de los salmos, del culto y de gran parte del AT (que el mismo Gunkel criticó duramente en vida)[7]; o bien la exagerada preponderancia de una fiesta de renovación de alianza en el valioso e influyente comentario de Weiser. Hoy se ha calmado el fervor cúltico de los investigadores.

En cuanto al subir, o bajar, a la experiencia original del autor, ni Gunkel lo practicó de modo consecuente ni sus discípulos han procurado rellenar el vacío. No se ha caído en el psicologismo. En todo caso se ha pecado por lo contrario, por no atender bastante a la seriedad y validez de la experiencia religiosa; precisamente en este aspecto destaca el esfuerzo positivo de Weiser.

2. *El «género literario» según Gunkel*

«Género» dice algo típico, repetible, que puede fácilmente prescindir de la historia. «Literario» es un adjetivo comprensible en el lenguaje normal, escurridizo en manos del que intenta definirlo. Gunkel pensaba que los salmos pertenecían a la historia de la literatura: eran obras poéticas «sui generis», no eran escritos científicos ni puramente utilitarios. Para él lo literario no se oponía a la finalidad ni al uso. No profesaba el credo del arte por el arte ni colocaba lo estético en compartimento estanco del espíritu. Al contrario, él concebía una literatura religiosa radicalmente funcional (sin usar el término). En esto Gunkel era más moderno que muchos de sus opositores.

Nosotros no vamos a entrar en la discusión inacabable sobre la esencia de lo «literario» (sería el mejor medio de invalidar todo el trabajo); vamos a tomar el adjetivo en su acepción corriente, hoy menos puritana

[5] Cl. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Gotinga 1954).
[6] S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (Kristiania 1921-24).
[7] Puede leerse la crítica en *Reden und Aufsätze* (Gotinga 1913).

que hace cincuenta años. Los salmos son poesías religiosas de variable calidad, pertenecen a la literatura de Israel y a la literatura universal. Pueden ser analizados con métodos literarios, según las técnicas acreditadas en cada época; plantean problemas hermenéuticos propios de la palabra poética.

Gunkel definía un género literario por un *tema* peculiar, un *esquema* o patrón propio, algunos *procedimientos de estilo* característicos. A éstos añadía la referencia extratextual a un *contexto social* típico. El tema es factor de contenido, esquema y procedimientos son factores de forma interna y externa. El contexto vital lo colocamos hoy en la «pragmática» [8], como realización del texto (ejecución, interpretación, uso).

Gunkel desnuda y simplifica el esqueleto de un género hasta llegar al esquema permanente, fácilmente reconocible. Anota los procedimientos más definidos, llegando incluso a lo gramatical objetivo como «imperativo, partícula *ki* de motivación», etc. Abstrae y cataloga los «motivos» poéticos recurrentes en el género. Tenemos que detenernos en describir estas tareas, que revelarán los límites del maestro y sugerirán lo que queda por hacer.

3. *Composición y motivos*

Gunkel, aparte los esquemas más escuetos, no encontraba principios o técnicas de *composición* en los salmos; por eso encauzaba su esfuerzo hacia el estudio de *motivos* como componentes menores. «La ordenación es de ordinario el punto débil de la obra artística hebrea.» Es verdad que entendía por «ordenación» *(Anordnung)* la organización intelectual y lógica *(den logischen Zusammenhang)*, incapaz de imponerse a la fuerza del sentimiento *(die Kraft der Empfindung)*. En compensación el estudio de los motivos más allá del salmo individual, en el género y en su comparación con otros, permitiría reconstruir «el mundo espiritual que se expresa en los salmos» *(die Welt der Frömmigkeit)*.

Los seguidores de Gunkel han aceptado con demasiada facilidad el veredicto del maestro sobre la falta de unidad y *composición* en los salmos, en vez de buscar otros posibles principios de composición y otras técnicas mejores de análisis. Menos mal que no cayeron en la manía divisiva y disgregadora que impera todavía en otros campos de la

[8] Sobre la «pragmática» puede consultarse alguna obra general o diccionario de lingüística; p.e. Dicrot y Todorov, *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du Langage* (París 1972).

«Cada sistema lingüístico está pluralmente condicionado... por las situaciones de comunicación en las que se utilizan repertorios típicos: pragmática»: leo en *Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft* II, 479 (DTV Munich 1974).

investigación bíblica. En general se respetan los límites y unidad de los salmos, salvo lo que impone la tradición y algún intento esporádico (Loretz con el salmo 8, Beyerlin con el 107) [9].

Es necesario detenerse un poco para criticar estos puntos programáticos de Gunkel.

La oposición «relación lógica/fuerza del sentimiento» es insuficiente. Más exacto es hablar de la *distancia* del poeta. Nadie puede negar vigor constructivo a los sonetos de Quevedo, y su fuerza pasional es explosiva. Lo que cuenta no es lo que sintió Quevedo, (¿sintió realmente todo lo que dice?), sino el vigor y acierto insuperable de la expresión. Precisamente la distancia creativa y el esfuerzo de la elaboración logran concentrar al máximo el vigor expresivo. La expresión como queja espontánea no elaborada o poco elaborada pudo ser programa romántico, que ciertamente no produjo la mejor poesía. Se oponía, con razón, a la esclavitud bajo leyes poéticas neoclásicas; quiso justificar, sin razón ni éxito, el estilo sentimental. La intensidad del sentimiento y la sinceridad de su expresión todavía no producen poesía, ni son la medida de su valor.

Gunkel estaba demasiado trabado en planteamientos románticos y posrománticos. Aunque planteó y resolvió el problema de la forma genérica, no logró un planteamiento nuevo y fecundo del problema de la composición. Por otra parte ni heredó ni supo elaborar métodos nuevos para analizar la organización de salmos individuales. Hay una lógica de la pasión, una lógica de imágenes y símbolos, una lógica del lenguaje en estructuras profundas. La alegada falta de composición no es «debilidad» de la poesía hebrea, sino debilidad del método de Gunkel. Si queremos avanzar en este camino, tenemos que abandonar decididamente al maestro.

En cuanto al estudio de los *motivos,* hay que superar ampliamente a Gunkel. Aceptando el concepto de «motivo» con su gran fluidez [10], conviene diferenciarlo. La distinción según géneros y cuerpos, comúnmente practicada, es útil: motivo hímnico, motivo de súplica (aunque no es lo mismo «motivo» que motivación), motivo profético, motivo sapiencial... No menor importancia tienen las imágenes y los símbolos, sea que caigan en la vertiente de motivos literarios o en la vertiente de procedimientos de estilo. Para comprender el «mundo espiritual» o de la piedad bíblica no basta catalogar un verso como «liberación pasada como base de confianza presente». Si el poeta ha expresado la liberación en un símbolo arquetípico, está revelando en la expresión algo im-

[9] O. Loretz: véase el comentario al salmo 8. W. Beyerlin. BZAW 153 (1979): véase la recensión de J. L. Sicre en Arch Th Gr 42 (1979) 223s.

[10] Sobre el concepto puede consultarse cualquier diccionario terminológico o enciclopédico de la ciencia literaria. También el librito de E. Frenzel, *Stoff-Motiv- und Symbolforschung* (Stuttgart 1963).

portante de su mundo o vida espiritual. Una abstracción, útil para catalogar, no basta para comprender el sentido concreto.

Gunkel decía que los motivos son estables en un género, no así su ordenación en el cuerpo de los salmos de un género. Y opinaba que por los motivos se podía llegar, inmediata y adecuadamente, al sentido de cada género y de la colección. Creo que ni inmediata ni adecuadamente. No lo primero, porque la mediación de la palabra poética es ineludible; no lo segundo, porque las relaciones también pueden ser parte del sentido. Estas frases elípticas se aclararán con la lectura del comentario que sigue. El mismo Gunkel dice que «la tarea última y auténtica es entender la obra literaria», afirmación que debe condicionar todas las demás.

4. *Catalogación y procedimientos*

Vuelvo al estado actual de la investigación. Creo que la *catalogación* de géneros literarios en el salterio está prácticamente terminada, aunque no debemos excluir posibles sorpresas [11]. La catalogación no se debe forzar: si un salmo no encaja suavemente en un género, respetemos su autonomía. Si la catalogación de un salmo exige largos esfuerzos y sutiles distinciones, el salmo probablemente no pertenece a uno de los géneros consabidos. Lo genérico es fácilmente abstraíble.

De los salmos que he escogido uno encaja cómodamente en un género: el 98. Aun en ese caso, lo interesante es destacar lo *individual* sobre el fondo de lo típico. La mayoría de los restantes no encajan suavemente en ningún género conocido o desbordan el género con su fuerte personalidad. Para el 50 con el 51 propongo la categoría de «liturgia penitencial», compuesta de pleito bilateral, confesión y petición de perdón.

Los procedimientos de estilo o *estilemas* pueden trascender el territorio de cualquier género. Aliteración y rima, ritmo y quiasmo, interrogación retórica y prosopopeya, anáfora y metáfora, etc., se encuentran en los salmos como en cualquier obra literaria de cualquier cultura. Lo sorprendente (o quizá no) es lo cosmopolitas que son tales procedimientos. Como se dan algunos universales de lenguaje, se dan unos universales de estilo. Muchos los catalogaron ya los griegos y romanos; algunos fueron señalados por autores posteriores; en nuestro siglo les dedicaron atención particular los formalistas rusos.

Se podría escribir una retórica o poética de los salmos por identifica-

[11] Sobre catalogación y descripción, además de las introducciones a los comentarios, pueden verse: el capítulo de Gerstenberger en la obra preparada por J. H. Hayes, *Old Testament Form Criticism* (San Antonio 1974). Los artículos sobre salmos de diversas enciclopedias: DBS (Lipinski), DThC (Gélin) etc.

ción y catalogación de sus estilemas. En buena parte sería aplicar el repertorio de E. König o el que yo he propuesto para la literatura profética [12]. El programa se ha realizado en parte. A él pueden pertenecer los siguientes apartados: estudio monográfico de un procedimiento en el salterio [13]; estudio sistemático de una serie de procedimientos (Ridderbos) [14]. A ellos hay que añadir las observaciones dispersas en los comentarios, según el entrenamiento y sensibilidad del comentarista. Es curioso que las introducciones de los grandes comentarios dediquen tan poco espacio a un aspecto tan importante. De sus noventa páginas de introducción dedica Kraus una página al paralelismo, cinco al ritmo, una a las series alfabéticas.

Es verdad que lo más importante es la observación de estilemas o procedimientos de estilo a lo largo del comentario. El exegeta debería poseer, reflejamente asimilado, un vasto repertorio de tales recursos retóricos o poéticos; durante el estudio debería colocarlos en estado de alerta, para reaccionar ante la aparición de cualquiera de ellos en un salmo, para valorar su función y significación. O, si falla la resonancia espontánea, podría ensayar ordenadamente diversos grupos de estilemas.

Registrar todos los procedimientos de estilo que uno encuentra en cada salmo puede ser útil para confeccionar un fichero personal, que tendría diversas aplicaciones; también para entrenarse y asimilar el repertorio. Pero no hay que anotarlos todos en el comentario. Una obra poética no consiste en la suma de todos los estilemas empleados, ni todos tienen el mismo valor en la configuración de la obra poética [15]. Tampoco vale el criterio del «por si acaso»: es decir, de momento yo no aprecio la función o importancia de un determinado recurso; pero, por si resulta importante después, lo registro y anoto en el comentario. Diría que el «por si acaso» debe alcanzar hasta el registro personal; cuando uno descubra su función e importancia, llegará el momento de publicarlo. En cuanto al miedo del investigador a que le pisen el descubrimiento, es un sentimiento personal que no debería decidir la publicación. Con todo, como en este campo la investigación ha pecado mucho por defecto, algunos pecados por exceso se pueden perdonar generosa o comprensivamente.

[12] Véase la primera parte de *Estudios de poética hebrea:* sobre König pp. 30-33. En nuestro reciente comentario a los profetas (Madrid 1980), dedicamos un índice especial a procedimientos de estilo, prestando particular atención a factores de composición y desarrollo, imágenes y símbolos, efectos del material sonoro. Hay también una obra breve de consulta: W. Bühlmann y K. Scherer, *Stilfiguren der Bibel* (Friburgo 1973).

[13] El ritmo se ha llevado más del 80 por ciento de la atención; aunque en los últimos años van surgiendo y aumentando los estudios de estructura.

[14] Sobre Ridderbos, véase el comentario al Salmo 42-43 y la sección final del libro.

5. *Después de Gunkel*

Se entiende, sin repetir lo que él hizo ni seguir haciendo lo que él hacía. Mas bien revisando y haciendo lo que él no hizo. Claro que si tomamos como cifra del programa la frase ya citada «lo auténtico y definitivo es comprender la obra literaria», el acuerdo puede parecer total y la novedad nula. Gunkel quería entender la obra definiendo sus factores genéricos y entresacando sus motivos. Yo intento comprender la obra poética en su *unidad, unicidad y validez,* como fusión de contenido y forma, como expresión en palabra poética de una experiencia humana. En la forma se realiza el sentido, por el estudio de la forma me acerco, penetro y desentraño el sentido.

Aunque la empresa no debe su planteamiento a Gunkel, puede facilitar la exposición el referirse por contraste a algunos principios suyos. Frente al género, el individuo: *unicidad;* más allá del patrón genérico, otros patrones y la organización individual: *unidad;* reemplazar muchas veces motivos por símbolos: *lenguaje poético;* más allá del contexto original, el contexto actual: *validez.*

Antes de repasar estos cuatro apartados, hay que dar la mano a Gunkel justificando o defendiendo el estudio de la forma. Comprendo el desinterés y la resistencia de los que sienten la exégesis amenazada por el *formalismo.* En eso estoy de acuerdo con ellos. Si la forma es pura forma, su estudio es formalismo; si la forma es realización de sentido, su estudio es acceso al sentido, su descuido oculta sentido. Argumento a posteriori: Lo que presento en las páginas siguientes lo he explicado, con más o menos tecnicismos, a auditorios muy diversos: desde el alumno de cursos especializados, sobre el texto hebreo, hasta grupos numerosos de pueblo sencillo, pasando por grupos de diversa preparación religiosa. La reacción general era siempre que entonces entendían realmente, o por primera vez, o en profundidad, el salmo en cuestión. Las clases y conferencias no habrían producido ese efecto si hubieran sido ejercicios de formalismo.

Quede claro que mi preocupación, como la de cualquier exegeta, es comprender y exponer el *sentido* de los salmos. El sentido es una realidad *individual,* y los exegetas explican uno a uno los salmos, sin reducir su sentido a lo genérico ni ahogar lo peculiar en semejanzas externas. Gunkel, antes de casi terminar su obra póstuma, escribió un comentario conciso a los salmos.

El factor decisivo que constituye la unicidad de un salmo, de un poema, es la *organización interna,* su *unidad.* Un salmo puede compartir con otros casi todos sus motivos, el esquema genérico, frases ente-

[15] Puede consultarse el breve artículo de G. Schramm en el volumen I del citado *Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft:* «Formalismus», pp. 357-367. Y cualquier estudio de conjunto sobre la escuela de los formalistas rusos.

ras, multitud de estilemas. La organización de esos elementos hará único el salmo. Unico en la forma y en el sentido, porque éste se realiza y articula en la forma concreta.

De donde se sigue que el estudio de la *organización unitaria* es la tarea principal, quizá la más ardua de nuestro programa. En este apartado nos dejó mal servidos Gunkel y sus discípulos no han rellenado la laguna. Además, dos generaciones de exegetas empeñados primariamente en analizar y desmenuzar y desmembrar los textos no predisponen ni preparan al sucesor para la tarea de descubrir la unidad. En cierto sentido, hay que empezar de nuevo, dispuestos a ensayar técnicas nuevas de análisis.

La obra literaria presenta dificultades peculiares, porque no tematiza, antes esconde muchas veces su principio de organización. E. Betti [16] hace una distinción, certera en líneas generales, entre la obra plástica y la obra literaria. La forma en el espacio es perceptible en intuición simultánea, la forma en el tiempo dificulta la percepción unitaria. Puede haber pluralidad de planos en la arquitectura y aun en la escultura; repasando y cambiando el punto de vista podemos sintetizar una intuición unitaria. La palabra no objetiva todos sus planos, o los esconde si los objetiva; no basta repasar, hace falta desmontar. Remediamos esa dificultad concentrando en un título, frase breve que condensa; y perdemos la articulación compleja. Proyectamos en esquema, ya que nuestros recursos gráficos son de singular pobreza. El esquema permite la intuición simultánea, y varios esquemas pueden objetivar diversos planos de organización. Con tal de que el esquema no se quede en lista de temas o motivos.

Desmontar sin estropear el mecanismo; desmontar hasta dar con las claves de organización; desmontar de modo que resulte fácil y casi espontáneo el recomponer. *Desmontar y recomponer* de modo que al mirar de nuevo sonriamos satisfechos: «te conozco por dentro».

Ya hemos visto que Gunkel operaba con esquemas o patrones fijos en cada género. Además de ellos hay otros muchos *esquemas* subyacentes que no son exclusivos ni característicos de los salmos: p. e. el esquema de liberación «salir-atravesar-entrar/sacar-conducir-meter», presente en una sección de Sal 136. Estos patrones o esquemas también son genéricos, aunque no propios de los salmos. Son préstamos que el autor emplea para configurar su poema o parte de él. En cierto sentido, también esto es legado de Gunkel, en cuanto descubre y señala cruces fecundos de géneros no emparentados. En este terreno queda bastante por hacer. Sería un estudio comparativo de otros cuerpos literarios con los salmos: el profético, el sapiencial, el narrativo. Hasta ahora la comparación se ha practicado más a nivel de motivos que a nivel de esquemas.

[16] E. Betti, *Teoria Generale dell'Interpretazione* (Milán 1955) I,119ss.

Y hay que seguir adelante operando con otros factores, como sintagmas y paradigmas, campos semánticos y ejes semánticos, relaciones simbólicas, personajes y acciones, etc. Cosas que no explico aquí, porque las irá viendo el lector a lo largo del estudio.

Otro elemento poético capital es el *lenguaje simbólico.* También en este terreno la investigación ha pecado por defecto, por lo cual hace falta esforzarse por escuchar y descubrir aun a riesgo de excederse. Es más fácil bajar el volumen del receptor que escuchar cuando no está conectado. Los símbolos son lenguaje primario de la experiencia trascendente, anterior al lenguaje conceptual. Un símbolo puede generar un poema (sin caer en alegoría); un símbolo puede unirse a otros emparentados para componer un sistema simbólico, y puede contrastar con otros; un poema puede ofrecer un racimo o constelación de símbolos. Todo esto ha de ser objeto de estudio. Después, colocando el símbolo del poema en línea con otros usos del mismo símbolo, se pueden descubrir sus posibilidades de expansión y metamorfosis. Los símbolos importantes son polivalentes y expansivos. A lo largo de treinta salmos vamos a enriquecer nuestro caudal de símbolos religiosos, abriéndonos al mismo tiempo camino para proseguir por los ciento veinte restantes [17].

En cuanto a *estilemas,* también nos tocará ensanchar el repertorio. Hay muchas finuras y detalles de estilo que no están clasificados o no han penetrado en la investigación de los salmos. Unos serán importantes porque deciden la calidad poética, otros pueden ser humildes auxiliares que merecen nuestro respeto y atención. Selección del vocabulario, colocación de las palabras, repeticiones (gran factor de ordenación de superficie), alusiones. La poesía de los salmos se distingue de ordinario por su concentración: sus autores no son charlatanes. No se entregan a desahogos verbales, sino que se distancian de la experiencia para convertirla en palabra. De ahí la importancia de los detalles y el amplio margen de sugerencia.

6. *¿Explicación inmanente de los salmos?*

Buscar en una primera etapa la explicación inmanente del poema significa no precipitarse fuera del poema antes de haber captado cómo se organiza internamente su sentido. No hay que confundir *significación* con *identificación:* la identificación busca personajes y hechos históricos individuales como sentido del salmo, mientras que la significación puede detenerse en el argumento y personajes, funciones y papeles desempeñados dentro del poema. Una misma significación admite diversas identificaciones. El referente no suele dar la explicación adecuada del poe-

[17] Un catálogo inicial de símbolos bíblicos lo encontrará el lector en M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole* (Munich 1973).

ma; al referente no se llega inmediatamente, sino por el rodeo del poema, que es como una supermetáfora [18]. Fuentes y modelos y antecedentes no explican la realidad del poema, como la cadena de antepasados no explica la persona humana concreta. Lo ajeno que inmigra dentro de un poema se somete a sus leyes y comienza una vida nueva. Sin embargo, excluir la identificación, el conocimiento del referente, el reconocimiento de fuentes e influjos, la información sobre circunstancias históricas del poema, sería exagerar la explicación inmanente, con peligro de reducirla al absurdo. Eso sí, queremos conocer o descubrir esos hechos externos y circundantes, no inventarlos para explicar con ellos el poema.

En cada capítulo mi tarea es desentrañar el sentido de cada salmo. La tarea de desmontar la organización verbal de un poema en orden a penetrar su sentido puede ser tan ardua, que muchas veces nos contentamos con aproximaciones. Quizá por esa razón y por la riqueza de algunos poemas egregios, son posibles y legítimas varias aproximaciones. Yo ofrezco una que es producto de cierta sensibilidad, mucho entrenamiento y asidua contemplación y reflexión sobre cada poema. Hasta dónde se acerca cada aproximación es cosa que sólo la nueva lectura del salmo puede apreciar. Cuando uno termina su exposición, tiene la sensación de no haber llegado al final. Más aún, no llegar hasta el final de un acceso es norma prudente del método [19].

El balance de mis análisis es que muchos salmos muestran gran vigor constructivo, con variedad de esquemas individuales; su expresión es con frecuencia apasionada, nunca sentimental; su elaboración estilística suele ser muy cuidadosa.

[18] Se ha de consultar hoy día la obra fundamental de P. Ricoeur, *La metáfora viva* Ed. Cristiandad, Madrid 1980, especialmente el «estudio VII».

[19] S. E. Hyman, *The Armed Vision* (edición abreviada de 1955) 394, dice describiendo la táctica de «los mejores críticos literarios»: «Su fórmula para evitar el trabajo inacabable de una integración total de teorías es: no prolongar ninguna de sus técnicas hasta el final, sino lo suficiente para sugerir posibilidades ulteriores; y subrayar en cada caso el procedimiento que parece más fecundo para la obra analizada, reduciendo o prescindiendo de otros que parecen menos fecundos para el caso».

Un estudio poético de los salmos en busca de su teología implica una serie de cuestiones hermenéuticas. Aunque no podemos estudiarlas por extenso en una breve introducción, conviene al menos tomar conciencia de ellas.

Había pensado titular este libro «Poesía y teología», como cifra de mi tarea. Quizá fuera más exacto introducir dos correlaciones sucesivas: *poesía y religión, poética y teología.* Las distinguimos por el grado de reflexión. La poesía es ya un acto reflejo, un transformar la experiencia religiosa en palabra; toda formulación verbal significa ya un tomar conciencia, volverse sobre sí mismo y dirigirse a otro. Esto se intensifica en la expresión poética.

En el primer plano de reflexión un creyente o una comunidad profesan y proclaman sus creencias, expresan sus sentimientos espirituales, se incitan a la acción. Todos son actos religiosos en el ámbito de la palabra; y su palabra puede ser poesía religiosa. En un segundo plano de reflexión nos volvemos sobre esos textos religiosos: al estudiar su vertiente artística, hacemos poética o estilística; al estudiar su vertiente religiosa, hacemos teología; al estudiar la conjunción de ambas vertientes, ¿estudiamos la poesía o la teología?

Si entendemos por teología una conceptualización sistemática de determinadas experiencias o creencias o prácticas religiosas, los salmos no son teología. Pero contienen y suministran materiales a la tarea teológica. La teología elabora los materiales, los conceptualiza, los organiza. Ahora bien, ya en el salmo se da una organización peculiar, lo que llamamos el universo poético, que puede ser significativa para el teólogo. ¿Sería posible quedarse en la vertiente artística sin llegar al sentido religioso? A fuerza de recortar y prescindir, creo que sería posible. Al contrario, ¿sería posible alcanzar la vertiente religiosa saltándose la vertiente poética? Con graves limitaciones, sería posible.

Cuando disertamos sobre método, las distinciones precedentes son oportunas: los salmos son poesía religiosa, preteológica, y su estudio poético nos conduce a la elaboración teológica de su sustancia. Cuando aplicamos el método, distinguir rígidamente planos y etapas puede esterilizar el estudio y hacer intolerable la exposición. Basta ser consciente de las distinciones metódicas para proceder con lucidez. Un pintor puede aplicar directamente el color verde, sin dar primero una capa de azul y luego una capa de amarillo; le basta conocer la ecuación y dominar sus recursos.

En vez de «teología», algunos círculos prefieren la palabra «kerygma», por su aureola griega y por ser más densa que «doctrina». Pero no es menos estrecha: ambas pertenecen a la forma de discurso que llamamos «enunciar». Doctrina es enseñanza, incluso autoritativa; kerygma es anuncio solemne. El tipo de discurso de los salmos es ante todo

expresión, normalmente dirigida a Dios. Dentro de un salmo es posible que el orante «proclame» las acciones de Dios, pero esa actividad no agota el sentido de los salmos. Menos oportuna aún es la palabra «finalidad», que significa subordinar el contenido o el uso a un factor extrínseco. De «finalidad» a «sentido» hay demasiada distancia. La palabra «teología» sigue siendo preferible, en el sentido expuesto.

1. *Los salmos como expresión*

Los salmos son expresión poética de experiencias religiosas. En ellos y por ellos el creyente se dirige verbalmente a Dios. Entender y explicar salmos es sobre todo entenderlos y explicarlos como expresión de experiencias religiosas.

Si nos fijamos en el término, Dios, los salmos interpelan; si nos fijamos en el orante, los salmos *expresan.* Así distinguimos este cuerpo literario de la profecía, que es interpelación de Dios al hombre, y de la historia, que es primariamente información. Es verdad que toda palabra de Dios al hombre lo interpela; también los salmos como palabra inspirada. Dentro de esa virtud general, los salmos tienen un estatuto propio. Como portadores de Espíritu, capacitan al hombre para dirigirse válidamente a Dios, en espíritu y de verdad. Los salmos subrayan el protagonismo humano.

Comprender la experiencia humana poéticamente expresada: ¿no es eso recaer en el psicologismo? No; porque intentamos comprender textos, no intentamos remontarnos a la experiencia única e irrepetible del autor. Cierto, el salmo expresa una experiencia humana, pero no necesariamente ni inmediatamente la del autor. No necesariamente, porque el poeta puede haber escrito por encargo, sin haber atravesado personalmente la situación supuesta; no inmediatamente, porque la expresión pasa por la obra literaria mediadora de sentido. Lo que tratamos de comprender y de apropiarnos es una *experiencia humana en cuanto expresada en el poema.* Esto no es simple psicologismo.

Los salmos, en cuanto oración, plantean agudamente el problema de la experiencia religiosa. Si es verdad que todo lo que alcanzamos a entender de Dios lo alcanzamos desde nuestro punto de apoyo humano (aunque elevados por el Espíritu), que lo captamos en cuanto nos roza o nos invade, también es cierto que la oración empuja a primer plano al orante. La expresión se hace en primera persona: al orar, el hombre se adelanta y parece tomar la iniciativa (aunque movido por el Espíritu).

Este protagonismo del hombre puede tener diversos grados de individualidad. En la oración privada se dan momentos de absoluta individualidad irrepetible. En los salmos se sacrifica lo radicalmente individual,

para expresar lo actualmente compartido por una comunidad, o lo compartible por diversos individuos. En esto los salmos no son radicalmente diversos de otras poesías.

Para comprender los salmos como *oración* hace falta *sintonizar* con ellos. En rigor, toda comprensión de una persona por otra se basa en la común condición humana y personal. Sin ella sería imposible la verdadera comprensión; todo quedaría en vaga analogía, como el colorido que puede imaginar un ciego de nacimiento. Comprendemos al individuo desde fuera, al hombre desde dentro.

Esto sucede también en la experiencia religiosa, que puede tener elementos comunes en diversas religiones. Y sucede concretamente con los salmos. Si es difícil entender textos religiosos cuando no se cree, es dificilísimo entender oraciones cuando uno es incapaz de orar. Podrá la analogía tender un puente levadizo; al término tropezaremos con un portón cerrado. Compárense las expresiones: «algo así como cuando...» y «¡justo lo que a mí me pasa!».

Los salmos son *poemas*. Como expresión y mediación de experiencia tienen entidad propia. Aquí no se habla de una especie de telepatía espiritual que ponga en contacto dos mentes sin mediación verbal. El poema está ahí y es nuestro objeto primario de estudio. En poesía no cuenta lo que sintió de hecho el autor, sino su expresión válida. Válida quizá para él, válida principalmente para el lector. Y no sólo para comprender desde fuera, sino por la posibilidad que ofrece de compartir realmente.

Si la experiencia es de algún modo común o comunicable, su expresión ha de ser accesible. Una expresión alambicada, esotérica puede impedir o estorbar la comunicación. El lenguaje ideal y primario de la experiencia trascendente, también de la oración, es el lenguaje de los símbolos [20]. Si el poeta utiliza alguna variación de un arquetipo o símbolo elemental, el poema tendrá pasaporte universal con pocos trámites. ¿Quién no entiende lo que es estrechez y amplitud, aprieto y holgura?, ¿quién no se relaciona con el espacio circundante y remoto, con lo alto y lo bajo? Pues también el espíritu puede sentir su estrechez y su espacio: Dios le da anchura, Dios es su anchura.

En cuanto a los símbolos primarios, aun mediados en realizaciones culturales diversas, he podido comprobar muchas veces y ante públicos diversos que es muy fácil hacerlos comprender y asimilar. Pues se trata simplemente de apelar a experiencias que ha tenido cualquiera. Quizá el público más difícil sea el de exegetas profesionales. La razón es sencilla: El profesional suele trabajar en lo distintivo y diferencial, en los usos específicamente israelitas, en sus instituciones propias, en los matices intransferibles de su lengua y estilo... El profesional triunfa mostrando

[20] Puede consultarse W. Stählin, *Symbolon* (Stuttgart 1958) y otras obras aducidas en el comentario al salmo 23.

que su objeto es distinto. Lo cual no significa que mostrar lo común sea antiprofesional, que sea ejercicio pastoral opuesto a la ciencia. Tan científico es mostrar lo común como lo diferencial, lo colectivo como lo individual, cuando ambos factores están en el texto. Y no vale objetar que lo común no necesita explicación, porque es inmediatamente comprensible. Si no necesita explicación, puede exigir introducción o iniciación: las cosas más obvias pueden pasar inadvertidas. Una iniciación de ese tipo podrá ser menos erudita, no será menos seria. Muchas veces esa iniciación es lo que busca el público, que se siente defraudado ante la pura erudición.

El contexto vital de que hablaba Gunkel, p. e. el uso en una ceremonia litúrgica, puede resultar superficial respecto a la conciencia de los que oran. Una cosa es describir una liturgia penitencial, con sus partes y personajes, otra cosa sentir el pecado y la condición pecadora, como los describe Pablo en Rom 7. En principio la comprensión de la experiencia religiosa o de fe es más profunda e importante que la descripción, útil sin duda, de un contexto vital de uso. Y pienso que debe ser el camino para preparar el nuevo uso del texto en nuestro contexto de fe.

Porque de eso se trata, nada menos. No basta la comprensión, hay que llegar a la *apropiación*. El salmo que expresó la experiencia de un hombre o una comunidad tiene que convertirse en expresión religiosa de un nuevo hombre o comunidad. Para ello tiene que producirse una experiencia análoga o equivalente, y el salmo ha de convertirse en su expresión válida.

Y no es sólo que un hombre por su cuenta tenga una experiencia equivalente, y después, buscando palabras para expresarla, se encuentre con un salmo que le satisface (así el enamorado topando con el poema que dice lo que él siente y no sabe decir); además de eso, los salmos pueden mediar la experiencia análoga o vicaria, con tal de que haya una disposición básica. El Espíritu que inspiró los salmos y que alienta en ellos promueve en nosotros una experiencia de fe semejante, con o sin la mediación de los salmos.

Dada la distancia y novedad de la experiencia de fe cristiana, a veces los salmos no nos sirven sin más. Hace falta una «fusión de horizontes» semejante a la que describe Gadamer [21] hablando de la comprensión. Sería una fusión de horizontes de experiencia en orden a la expresión. También en este campo los símbolos se brindan como grandes mediadores.

2. *Hermenéutica*

Me he referido a los problemas hermenéuticos que plantea la com-

[21] En su tratado de hermenéutica: *Wahrheit und Methode* (Tubinga 1960).

prensión y apropiación de los salmos. Algunos tratados clásicos de hermenéutica dividían la exposición en «noemática, heurística y proforística» [22]; o sea, qué sentido puede tener un texto, cómo se descubre, cómo se propone. La distinción, aunque no reproduce las mutuas implicaciones de la realidad, tiene valor didáctico.

3. *Noemática*

Ante todo, un poema tiene sentido y tiene valor. Aun el que los sajones llaman «non-sense» o «sin sentido», p. e. Jabberwock, tiene su sentido; sin negar la existencia de poemas malos y falsos. Decir que los salmos son poemas religiosos no es rebajar su valor sino todo lo contrario. El que coloca la poesía en el apartado de los crucigramas o de la literatura de evasión no debería dedicarse a la poesía ni opinar sobre ella.

Un poema tiene su *sentido y su verdad*. Un poema de tipo «expresivo» tiene su sentido y su verdad referidos a la experiencia expresada. Podemos desahogar nuestra experiencia en un grito apenas articulado: «¡ay, ah, oh!». Podemos describirla en discurso enunciativo, como hacen con frecuencia los novelistas. Un poeta puede transformar una experiencia personal, propia o ajena, en poema. La visión de un pueblo como familia numerosa bien avenida puede provocar un grito de admiración, puede expresarse en breve frase admirativa: «¡Qué hermoso y qué grato convivir los hermanos unidos!»; puede transformarse en poema por el uso de símbolos de aroma y de frescura (Sal 133).

Decimos que la experiencia es *verdadera* cuando alcanza realmente un término real. O sea, la experiencia no es puramente inmanente, porque tiende a un término extrínseco a ella; no es pura ilusión, porque de algún modo lo alcanza. El que ora pronunciando un salmo alcanza realmente al Dios verdadero, lo adora espiritualmente y de verdad.

La expresión de la experiencia puede ser *sincera* o fingida. Es sincera si la expresión responde al sentimiento, si concuerdan labios y corazón; el yo que habla y el yo que siente están de acuerdo. Es fingida la expresión cuando no responde al sentimiento. En este caso todavía hay que distinguir entre falsa y verdadera. Lo primero es obvio: el que habla finge, es hipócrita o recita como papagayo. Lo segundo es sutil: el poeta, aunque no sienta personalmente, puede hacer suyo el sentimiento ajeno para darle forma poética verdadera. Quizá sea conveniente distinguir entre expresión fingida y ficticia. La expresión no responde al yo del poeta, es ficticia; responde al yo del poema, no es fingida. En cambio, el que se la apropia para orar no puede fingir.

[22] Véase p.e. Andrés Fernández en *Institutiones Biblicae* (Roma 1951).

El poema puede ser verdadero además como *expresión válida* o auténtica de una experiencia humana. No sólo por la coherencia interna de su universo poético, sino por su referencia a una realidad que es la experiencia humana. A esta verdad la podemos llamar validez. El poema de alguna manera generaliza: o bien entresaca de lo individual lo compartible, y lo organiza y comunica, o bien eleva a categoría ejemplar el dato individual.

W. Kayser habla de protoimágenes: «El mundo creado por la palabra poética... no es simplemente un mundo aparente, es el mundo de las imágenes primordiales» (die Welt der Urbilder: la resonancia es más platónica que aristotélica). Rilke habla de la transformación de lo visible y temporal en lo invisible y duradero dentro de nosotros, porque «el modelo parece, la obra de arte es»; lo aparente y caduco se transforma en existente y duradero, por eso el poeta «hace» sus objetos.

El poema puede y debe ser verdadero, sincero, válido, como expresión de experiencia humana y religiosa. El salmo revela al hombre tocado por Dios, a Dios tocando al hombre. El hombre dirige la palabra a Dios, en relación personal, y da testimonio de la respuesta divina. El salmo se ofrece como medio de un acto equivalente.

Esta es la verdad que buscamos en los salmos. ¿Cómo encontrarla?

4. *Heurística*

El modo o modos de encontrar el sentido es tema de la heurística; a este capítulo pertenece mucho de lo dicho sobre Gunkel y su continuación. El principio general que propongo es muy simple: se deben estudiar poéticamente los poemas. Quiero decir reconociéndolos como tales, respetando su condición poética, usando métodos de la poética y la estilística. Todo el comentario que sigue irá precisando este enunciado tan genérico; de manera refleja en las «notas sobre el método».

La *objetividad* no consiste en eliminar al sujeto examinante, sino en adaptarse al objeto examinado. Tan subjetivo es estudiar un poema con métodos no poéticos como estudiarlo con métodos poéticos, porque en ambos casos actúa un sujeto. La ventaja de lo segundo es que se adapta al objeto.

Si los salmos fueran tratados espirituales, podríamos estudiar directamente su sentido doctrinal, comunicado en lenguaje didáctico, articulado en enunciados formales o equivalentes. Si los salmos son poesía, tenemos que estudiar primero la *coherencia de su universo poético* y a través de él accedemos a su sentido. Sea que distingamos expresamente dos etapas, sea que superpongamos las dos perspectivas, no podemos saltarnos la vertiente poética para captar el sentido. Porque el sentido muchas veces no está tematizado, no se presenta en forma de enunciado; porque el sentido no es sólo un contenido intelectual adecuadamente

reductible a una serie de enunciados; porque el poema es como una supermetáfora que apunta al referente; porque la palabra poética pretende mediar una experiencia vicaria.

Mucho más que otros textos, el poema nos exigirá a veces entablar un *proceso dialógico* que convierta al texto en interlocutor, hasta la fusión de horizontes [23]. No podemos contentarnos con el diagnóstico desencantado de Platón (Fedro 58) sobre el texto escrito. Lo compara a una pintura presente y silenciosa: no responde, no se explica, no se defiende, no se dirige a quien conviene. Platón tiene parte de razón; pero el lector penetrante hace hablar y responder a su texto.

5. *Proforística*

Llegamos a la proforística, que trata de la exposición o presentación de los resultados. Digo de los resultados y no del trabajo, porque el investigador trabaja para ahorrar trabajo al lector, y no necesita alardear de su esfuerzo ni repetir públicamente todos los pasos de su fatiga. El comentador ha de mediar comprensión del texto y preparar su apropiación. En otros términos, ha de explicar la experiencia de fe expresada en el poema en orden a la apropiación espiritual del lector y usuario.

Comencemos por el grado intermedio de apropiación, que realiza el intérprete o *actor.* El actor teatral estudia su personaje para entrar en él o para meterlo dentro de sí. Ha de encarnarlo en su palabra y gesto. Cuando un actor estudia un papel, no ejercita sólo la memoria ni sólo la inteligencia, sino que moviliza todas sus facultades. La fantasía se traslada a la situación del personaje, entran en juego emociones fuertes y sutiles, flexibles y matizadas, la dicción moviliza todos los recursos expresivos, un amplio repertorio de gestos se ofrece a servir. Cuando el actor representa a su personaje, presenta su verdad, que es una verdad del hombre o sobre el hombre.

En grado superior se encuentra la apropiación del salmo por parte del *creyente.* Cuando éste reza un salmo, hace realmente suyas las palabras y lo que ellas significan. Sin fingimiento ni ficción, revive una experiencia vicaria mediada por el salmo, y después la expresa sincera y válidamente con las palabras del salmo.

Esto supuesto, el comentador no puede contentarse con informar, tiene que introducir o iniciar. Sin renunciar a enunciados rigurosos, a explicaciones intelectuales lúcidas, tendrá que movilizar además recursos literarios que despierten la fantasía y la emoción. La paráfrasis, como etapa intermedia, queda así absuelta del delito de herejía.

[23] Véase como ejemplo el comentario al salmo 82.

Las páginas precedentes se irán aclarando con la lectura de los comentarios particulares. Tanto, que estuve tentado de trasladarlas al final, llamándolas epílogo en vez de introducción.

* * *

La voz de los poetas

De cuando en cuando concederé la palabra a algún poeta para ilustrar y hacer comprender mejor algún salmo. Si, como decía Gunkel, se trata de «comprender la obra literaria», pienso que las formulaciones de otros poetas pueden prestar un buen servicio.

La ciencia bíblica de orientación histórica-crítica tiende a reconocer sólo el valor de lo que voy a llamar la «causa eficiente». Concibe la historia literaria como una cadena ininterrumpida de influjos sucesivos. Para ser explicada «por las causas», una obra debe ser reconducida a sus fuentes e influencias, liberada de adiciones y elaboraciones posteriores; con rigor cronológico, las creencias religiosas y las convenciones literarias de Israel también entran en la cadena de efectos y causas.

Conocer los antepasados o antecedentes de una obra ayuda ciertamente a comprenderla, y en este punto la ciencia bíblica histórico-crítica ha acumulado méritos notables.

El peligro está en exagerar por algún concepto, cayendo en reduccionismo o exclusivismo.

a) Reduccionismo es disolver la obra literaria en múltiples y variadas acequias que le tributan sus aguas, de modo que al final la obra desaparece y se borra su personalidad. O bien, por afán de remontarse a una supuesta forma pura y primigenia, se llega a convertir un árbol frondoso en un tronco vertical. Peor aún, cuando a falta de documentos o testimonios para determinar influjos, se conjeturan o inventan los supuestos originales. Y la aporía insuperable de tener que pararse en algún eslabón de la cadena sin seguir remontándose.

b) Exclusivismo es pensar que sólo el influjo de causa eficiente es relevante para explicar un texto. Y, como no se da la *actio in distans,* lo remoto en la cultura, lo posterior en el tiempo quedan excluidos de la explicación.

Hablo de exageraciones para poner de manifiesto peligros. El remedio no será desterrar el método histórico-crítico, sino abrirse a otros modos de razonar y comprender. Lo voy a poner en la categoría de la «causa ejemplar».

No hablo de la categoría metafísica «causa exemplaris» como especie del género «causa efficiens». Tomo la palabra en sentido menos riguroso. Pienso en semejanzas y coincidencias que se producen sin contacto ni influjo directo. Al margen o por debajo de la cadena causal en el

tiempo, se dan constantes, modelos, estructuras estructurantes, formas a priori, arquetipo, universales del lenguaje y del estilo, etc., que ayudan a comprender textos sin relación causal rigurosa. El espíritu es capaz de superar el espacio y el tiempo: un mismo símbolo puede surgir en culturas independientes. Los mismos esquemas pueden organizar obras sin relaciones de familia (la gran familia humana). Se da una contemporaneidad saltando los siglos y un paisanaje desdeñando las distancias. Hay visiones o concepciones que se anticipan, otras que sobreviven a su época; hay guadianas que se esconden y reaparecen. El modelo de la cadena sucesiva y bien trabada resulta insuficiente al tratar de literatura en general y de poesía en particular.

Entonces, ¿se arruina la ciencia bíblica, que es histórico-crítica? Precisamente en eso está el error, en querer reducir toda la ciencia bíblica al modelo histórico-crítico, cuando haría falta abrirse a otros modos de pensar, comprender y explicar.

Naturalmente la alternativa que he inscrito bajo el signo de «causa ejemplar» está expuesta a los mismos peligros y exageraciones. También puede caer en el reduccionismo: de estructuras puramente formales y abstractas, de la libido totalitaria, de esquemas económicos, de paralelos etnológicos, etc. Y cualquiera de sus ramas puede pecar también de exclusivismo.

Esta digresión hermenéutica venía a propósito de los poetas como intérpretes. Volvamos a ellos. Por su sensibilidad humana y por su don de la palabra, los poetas forman una gran familia y se explican mutuamente. En principio puede estar más cerca de un salmo un poeta cristiano del siglo XVI que un poeta egipcio de no sé qué dinastía. Y también un poeta no explícitamente cristiano puede recrear en su sentir y decir, aun sin pretenderlo ni saberlo, lo que hizo el viejo poeta de Israel.

Por esta razón y no por prurito decorativo aduzco sobriamente algunos testimonios de nuestros poetas. Reconozco que no lo hago sistemáticamente, y que por ello la aportación no es en sí plenamente científica. Un estudio comparado sistemático habría producido un libro o capítulos distintos. P. e. se podrían titular: «Los símbolos del salterio y los símbolos del Cristo de Velázquez, de Unamuno» (un dilatado poema todo embebido en lenguaje y citas bíblicas). O bien: «El ansia de Dios en los salmos de súplica y en tres poetas contemporáneos». O si queremos: «Poesía social moderna y salmos de imprecación». Y así sucesivamente. Resultaría un trabajo de literatura comparada, rama científica que puede ostentar su rigor y carácter sistemático.

Mi tarea es sistemática en otros aspectos del método, no en éste. Así pues, con todas las salvedades necesarias y por las razones aducidas, pienso que unos poemas o versos nuestros ayudarán a comprender otros, remotos en tiempo y espacio; y de eso se trata, de comprender.

Por ahora presento unas pruebas modestas, no seguro de haber acertado en cada una, esperando que ayuden a comprender. Y si la justificación parece demasiado larga para la docena de textos aducidos, sirva como apartado de una reflexión hermenéutica y como aliciente para algunos lectores.

ADDENDA

Pág. 13, n. 1: M. J. Buss, *The Idea of Sitz im Leben-History and Critique:* ZAW 90 (1978) 157-170.

Pág. 26, n. 20: Cf. también S. Schneider, *Das Denken in Bildern als Voraussetzung für das persönliche Psalmenbeten:* «Bibel und Kirche» 35 (1980) 42-47.

Pág. 27, lín. 25: Comenta san Agustín: «Las dos cosas son verdad: que la expresión es nuestra y que no lo es, que la expresión es del Espíritu Santo y que no lo es. Es expresión del Espíritu Santo porque, si él no lo inspirara, no lo diríamos; no es expresión suya porque él no es desgraciado ni sufre. Y éstas son expresiones de quien sufre y es desgraciado. Por otra parte, las expresiones son nuestras porque expresan nuestra desgracia; no son nuestras porque aun la capacidad de gemir es don suyo»: *Enarrationes in Psalmos* XXVI,1. «Si el salmo ora, orad; si el salmo gime, gemid... Todo lo escrito es espejo nuestro»: id., XXX,1.

Salmo 4

2 בקראי ענני אלהי צדקי
בצר הרחבת לי חנני
ושמע תפלתי

3 בני איש עד מה כבודי לכלמה
תאהבון ריק
תבקשו כזב

4 ודעו כי הפלה יהוה חסיד לו
יהוה ישמע בקראי אליו

5 רגזו
ואל תחטאו
אמרו בלבבכם על משכבכם
ודמו

6 זבחו זבחי צדק
ובטחו אל יהוה

7 רבים אמרים מי יראנו טוב
נסה עלינו אור פניך יהוה

8 נתתה שמחה בלבי מעת דגנם ותירושם רבו

9 בשלום יחדו אשכבה
ואישן
כי אתה יהוה לבדד לבטח תושיבני

2 Cuando te llamo, escúchame, Dios, defensor mío,
tú que en el aprieto me diste holgura,
ten piedad de mí, oye mi oración.

3 ¡Señores! ¿hasta cuándo ultrajaréis mi honor,
amaréis la falsedad y buscaréis el engaño?

4 Sabedlo: el Señor ha distinguido a un fiel suyo,
el Señor me oirá cuando lo llame.

5 Temblad, no pequéis, reflexionad en el lecho,

6 guardad silencio, ofreced sacrificios legítimos
y confiad en el Señor.

7 Muchos dicen: «¿Quién podrá darnos la dicha
si la luz de tu rostro ha huido de nosotros?»

8 En cambio a mí, Señor, me has infundido más alegría
que cuando abundan el trigo y el vino.

9 En paz me acuesto y en seguida me duermo,
porque sólo tú, Señor, me haces vivir tranquilo.

Cuestiones lingüísticas

Aunque la solución de estas cuestiones es en gran parte resultado de la explicación coherente de todo el salmo, conviene adelantar algunos datos para despejar el camino.

v. 2 Leemos *'nny* como imperativo; *hrḥbt* como perfecto de enunciado, no precativo (seguimos a Delitzsch).

v. 3 y 7 Muy importante para la interpretación global del salmo es saber si los *bny 'yš* se identifican con los *rbym*. Como sus posiciones y la actitud del orante respecto a ellos se distinguen claramente, creemos que se trata de dos grupos diversos, de algún modo enfrentados. Los *bny 'yš* son personas principales, señores, «hidalgos»; véase la oposición *bny 'dm/bny 'yš* en Sal 49,3 y 62,10 (Dahood). Estos han sido agresivos y tienen que convertirse. Los *rbym* son un grupo numeroso, descorazonado, que necesita un testimonio para cobrar ánimos; en este contexto no creemos que *rbym* signifique «jefes, nobles». Con esta distinción obtenemos un eje paradigmático fundamental para explicar el salmo.

kbwdy lklmh: Seguimos el texto masorético. La construcción es elíptica, sin cópula; *kbwd* es el honor o prestigio personal (más que simple sustitutivo de «yo»). *ryq* y *kzb* en sentido ético: las relaciones mutuas son dato fundamental en la oración de Israel, y creemos que el salmo ofrece un caso ejemplar.

v. 4 Son posibles dos lecturas vocálicas: a) *hplh ḥsdw ly,* b) *hplh ḥsyd lw.*

a) Según Sal 31,22; *hplh = hpl'* (alógrafos o variantes gráficas del mismo verbo, como *qrh = qr'* etc.); el sentido sería «ha hecho un milagro de lealtad conmigo».

b) Significa «ha distinguido/se ha escogido» un fiel/adicto; podría ser una adaptación del original realizada en círculos de «hasidim» [1]. Ambas lecturas coinciden en la sustancia: Dios toma la iniciativa frente a la deslealtad de los «nobles»; la segunda lectura apoya un poco los méritos del hasid.

v. 5 *rgz* puede significar temblar (temor numinoso) o airarse; Ef 4,26 lo cita en el segundo sentido. Preferimos el sentido más frecuente, y esta acepción decide también el sentido del w-: no concesivo o adversativo (Delitzsch), sino copulativo, como los dos siguientes, formando tres binas en la serie de imperativos.

v. 7 *nsh 'lynw:* perfecto de *nws; 'l* con valor de «locus unde», como si fuera *m'lynw;* la luz que brilla «sobre», se aparta «de sobre». Otros leen imperativo de *nś',* apoyados en Nm 6,25s.

v.8 *m't...:* construcción elíptica.

v. 9 *lbdd:* aplicado al hombre dice la soledad serena, alejada finalmente de las batallas de la vida (¡Qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido!, Fray Luis de León [2]); aplicado a Dios dice la fuente única de confianza, en armonía con el comienzo y el resto del salmo. A favor de la primera lectura se cita Nm 23,9, pero es preferible la segunda.

[1] Véase el comentario al salmo 149.

[2] Y en versión moderna se puede recomendar a Miguel Hernández en «El silbo de afirmación en la aldea»:

huerto, donde me hallé la mejor vida,
aldea, donde al aire y libremente,
en una paz larga y tendida...

yhdw con valor enfático, indicando la simultaneidad, algo así como Sal 141,10.

1. *Ensayos de explicación: situación típica o individual*

En este primer salmo de nuestra selección vamos a repasar brevemente algunos ensayos de explicación por clasificación tipológica, es decir, por su encuadre en un género literario.

Kraus lo cataloga como lamentación de un hombre injustamente acusado, según la descripción del género propuesta por Hans Schmidt (1927). El orante es un hombre pobre o de baja condición, acusado por gente influyente, mientras sus colegas honrados vacilan.

Weiser lo define como una oración de confianza. El término típico *bṭh* se repite dos veces, en posición preferente, lo cual da ventaja a la propuesta de este autor.

Castellino lo considera un canto de acción de gracias enriquecido con elementos sapienciales. Como de costumbre, Castellino ofrece una excelente exposición de diversos ensayos de clasificación genérica del salmo.

Dahood, que no suele insistir en la clasificación tipológica, lo considera una plegaria «ad petendam pluviam». Un hasid pide la lluvia al Señor, enfrentándose con gente influyente que la solicita de los ídolos.

Sin esforzarse por clasificar tipológicamente, otros autores buscan una situación histórica, única o típica, como clave de inteligencia y explicación del salmo. Delitzsch, anterior al estudio de los géneros, acepta el viejo título hebreo y piensa en David que huye ultrajado y perseguido, mientras sus acompañantes van perdiendo la esperanza. Maillot sugiere el ejemplo de Moisés en el desierto, ultrajado por unos, no apoyado por otros; no que sea el salmo producto de esa circunstancia histórica, sino que el relato sobre Moisés se ofrece como modelo que ilustra.

Pensamos que el salmo no encaja cómodamente en ninguno de los géneros establecidos por Gunkel o refinados por sus sucesores. Esforzarse por catalogarlo puede ser forzarlo, reducirlo a un género riguroso puede acabar en reduccionismo [3]. El género más cercano es la oración de confianza, que puede servir como distante esquema de referencia. El autor no ha seguido a la letra cánones establecidos.

En cuanto a la situación histórica, los dos ejemplos aducidos ilustran el salmo y también la tarea metódica. Responden al esfuerzo posterior por encontrar en la historia bíblica un momento histórico, único e irrepetible, en el que surgió el salmo. Como ejercicio histórico es un empeño descaminado. En cambio, si se busca lo típico, lo repetible de una

[3] Véase la introducción: sobre la práctica de catalogar.

determinada situación histórica, el empeño es útil y laudable. Se podría formular de otro modo: «Imaginemos un caso como David en... como Moisés en... algo semejante refleja el salmo.» Así se ilumina el sentido de la plegaria sin vincularla exclusivamente a una situación única. Lo más importante de un salmo es su repetibilidad: sólo gracias a ella puede servir de oración a muchos.

Si la ilustración del presente salmo con situaciones típicas es útil, la reducción del salmo a una categoría puede cancelar su sentido dramático, que es factor esencial de su sentido. Precisamente la experiencia dramática es lo que rompe un esquema demasiado riguroso, y resalta en contraste con él.

2. *Construcción dramática del salmo*

Cuando decimos «dramática», pensamos en la pluralidad de relaciones entre los diversos personajes implicados en el poema, y más aún en la tensión emotiva que busca y encuentra su resolución.

No hay diálogo de personajes, porque habla uno solo; si escuchamos las palabras de otros, es en la cita que hace el protagonista. Personajes, relaciones, situación y desenlace son dramáticos; en cambio la plegaria no es un drama en pequeño, sino una pieza lírica. La calidad dramática está expresada literalmente en un volverse o enfrentarse del salmista con los otros personajes. Estos son: Dios = el Señor, los «señores» o personas influyentes, el grupo indiferenciado de amigos.

El protagonista se dirige a Dios en segunda persona, suplicando, recordando beneficios pasados, prenda de otros nuevos, enunciando su experiencia de Dios. De Dios habla a otros en tercera persona. A sus enemigos los interpela con retórica apasionada, acumulando interrogaciones e imperativos, como agarrando de las solapas y sacudiendo; sólo que verbalmente y moviendo por dentro. A ésos no les deja hablar. En cambio ha escuchado y nos hace escuchar en síntesis lo que dicen sus amigos: gracias a tal artificio, esos «muchos» anónimos entran en la pieza en tercera persona, hablando, pero con la distancia de la cita, por la mediación comprensiva del orante. Lo que el personaje del salmo ha sentido y vivido no emerge en pura expresión lírica, sino incorporado al diálogo implícito. Cobra así relieve el carácter interpersonal de la situación y la experiencia.

En ese dramatismo se inserta la doble mención de la confianza, resaltada por el contraste. El vigor de su confianza se revela en superar las enormes tensiones a que se ha visto sometida. La confianza *(bṭḥ* duplicado) sustenta un paradigma de términos equivalentes o emparentados con algún sema o rasgo distintivo común: *bṭḥ*, *ṭwb*, *śmḥh*, *šlwm;* a los que se oponen al menos *ṣr* y *rgz*.

Aceptando la distinción fundamental de dos grupos contrapuestos, el salmo presenta el siguiente desarrollo esquemático:

2. Introducción en forma de plegaria dirigida a Dios.

3-6. Discurso dirigido a los *bny 'yš;* pregunta retórica e imperativos.

7-9. Actitud de los *rbym* y testimonio del salmista en forma de oración.

Este esquema nos muestra el paralelismo —semejanza y oposición— de las dos partes del salmo, y nos ayuda a seguirlo y memorizarlo; al mismo tiempo congela el dramatismo. El esquema cumple su misión cuando podemos retirarlo, como un andamiaje. Nos servirá también para la exposición didáctica ordenada.

En la introducción suena el título «Dios mi defensor». El nombre propio *yhwh* suena hacia el comienzo y al fin de las partes primera y segunda.

3. *Explicación por partes*

a) Introducción.

El comienzo es de súplica, como indica el término *tplh.* Tres imperativos se aprietan en breve espacio, con los cuales contrasta el perfecto, que impone la tonalidad de confianza a lo que sigue.

En buena tradición sálmica, oír y responder son lógicos correlativos de clamar: *qr'-šm'-'nh.* El perfecto solitario hace presente un hecho o experiencia, que apoya la súplica y corrobora la confianza. Por eso, la expresión adverbial *bqr'y,* que puede significar simplemente «cuando te invoco», podría tener un matiz de urgencia: «apenas te invoco, nada más invocarte...».

El sustantivo *ṣr* expresa, en óptica psicológica, una situación de peligro. Es una metáfora lexicalizada [4], que, por la contigüidad violenta del antónimo *rḥb,* recobra su vibración metafórica: «aprieto/holgura». Como en castellano «estar en un aprieto, pasar aprietos, estrecheces...». Al principio del salmo aparece un símbolo primordial y rico, que hemos de considerar más adelante.

La introducción está dominada por rimas de sufijo de primera persona. Aunque tales rimas de sufijos sean técnicamente «pobres», la acumulación es expresiva. Representando cada palabra por un guión, las rimas se suceden así:

-y -y - -y, - -y, -y - -y

[4] Llamamos metáfora lexicalizada la que ha dejado de ser metáfora y se ha convertido en pieza de lenguaje con nuevo sentido propio; p. e. la «cola» del autobús, la «pata» de la mesa, la «nave» del templo. La metáfora lexicalizada puede actualizarse, es decir, recobrar su valor imaginativo, en manos del escritor. P. e. «esperando al autobús se agitaba una cola de saurio antediluviano».

Se diría que la efusión lírica va a dominar el salmo, y no es así. El sufijo de primera persona reaparece sobriamente en los versos 3 *kbwdy*, 4 *bqr'y* y 8 *lby*, y en la última palabra del salmo, que recoge la resonancia del comienzo con valor de cadencia.

b) Interpelación a los adversarios: 3-6.

Comienza con un repentino vocativo y salta a una interrogación no preparada. El exabrupto sorprende lógicamente al lector. En virtud de la inlocución (o modo de tomar la palabra), los nobles son citados a la presencia del que habla, entran pasivamente en el poema, asisten mudos a la requisitoria.

Kraus lo llama una «aus dem Lied heraustretende Anrede an andere», con fórmula poco feliz y sin explicar la función. Aduce como paralelos 6,9; 52,3; 58,2; 62,4; 119,115. 52 y 58 representan comienzos de salmo.

La interrogación supone algunas cosas: que la actitud agresiva va durando demasiado, que atenta al prestigio, que puede y debe cesar. ¿Conseguirá el que interroga poner límite a la situación?

Colocada en la tradición sálmica, la interpelación resulta más bien rara. Lo normal es dirigirse a Dios solicitando auxilio, pidiendo justicia contra los adversarios. El salmista se convierte aquí en fiscal y predicador. El salmo 4 se emparenta con el 58, con importantes diferencias. El ofendido se presenta con los ofensores ante Dios, y, en vez de pedir su castigo, les predica la conversión.

Esto sucede con la doble caracterización y con la serie de siete imperativos. En efecto, ultrajar el honor de un inocente es amar la falsedad y buscar la mentira, el engaño y el fracaso. Con doble valor suenan los dos sustantivos: vacío, sin contenido es el ultraje, vacío, sin resultado su ejercicio; mentira es lo que dicen y propalan, fracaso será su acción. (Compárese con Sal 2,1 «planean un fracaso»). Acusación y amenaza se funden en las dos sentencias breves y paralelas. Se pueden notar: la aliteración de *kbwd y klmh,* de los dos *tiqtol,* de *bqš* y *kzb (k/q, z/š).*

La serie de los siete imperativos es llamativa y está cargada de sentido. Formalmente la serie discurre así: el primer imperativo arrastra un largo complemento, después discurren tres parejas unidas con copulativa:

d'w...
rgzw w-tḥṭ'w
'mrw...wdmw
zbḥw...wbṭḥw

Por el contenido están más vinculadas la primera terna y la última bina. Toda la serie resume ejemplarmente un proceso de conversión a Dios.

La primera etapa es «reconocer, temblar, no pecar». O sea, recono-

cer una acción teofánica de Dios, reaccionar ante ella con terror numinoso, y escarmentados dejar de pecar. El proceso llega a una pausa de tipo negativo.

El verbo *yd'* con sentido de reconocimiento de la acción divina es frecuente, especialmente en Ezequiel [5] y en la tradición sacerdotal. El reconocimiento tiene por objeto una acción divina: acción inesperada, en que se muestra el poder y las preferencias de Dios, en la que indirectamente se siente una amenaza potencial. En el caso presente, el Señor ha tomado partido por un pobre ultrajado, por un «fiel» suyo impotente para defenderse. Una acción de Dios a favor del humilde inocente es teofanía: derrota el poder de los poderosos y restablece el orden de los valores. Esto hay que verlo, comprenderlo y reconocerlo; reconocer es más que simple saber. La exaltación, o al menos la liberación del humilde, reconocida, puede iniciar un proceso de conversión. Por otra parte, dada la correlación de los grupos implicados, distinguir a un fiel implica rechazar a sus perseguidores.

Por eso, el reconocimiento provoca un temor numinoso, aptamente expresado con el verbo *rgz:* temblar de miedo. Más de la mitad de las veces *rgz* se usa en contexto teofánico, con sujeto cósmico o humano. P. e. 1Sm 14,15; Is 64,1; Jr 32,9; Sal 18,8.

Acabar con la actitud y acción pecaminosas es el primer paso de la conversión, pone fin al «hasta cuándo». El esquema ternario señala una primera pausa menor.

Sucede una segunda etapa de reflexión en privado y en silencio. Algo que prolonga el reconocimiento instantáneo y el temor numinoso. Y lleva el componente penitencial de sustituir el sueño por la reflexión. El verbo *'mr* no lleva complemento; se entiende que el objeto de la reflexión es lo que precede. Otros escritores bíblicos prefieren el verbo *htbwnn* a *'mr blbb:* Is 1,3; Jr 2,10; Job 23,15.

Solamente en la tercera etapa interviene la acción cúltica, como expresión de la conversión interna: sirve para restablecer la relación con Dios expiando el pecado. En el catálogo de los sacrificios no encontramos uno denominado técnicamente *zbḥ ṣdq,* por lo cual hemos de dar un sentido genérico al adjetivo: legítimo, debido. Por el contexto, hemos de pensar en algo opuesto a *ḥṭ'*. ¿De dónde nace la legitimidad del sacrificio?, ¿de su carácter institucional o de la actitud interna del oferente? El salmo no responde expresamente; se contenta con colocar la acción litúrgica en el penúltimo puesto de los imperativos, como requisito para la reconciliación plena con Dios. Esta reconciliación tiene la forma específica de la «confianza»: reposo en Dios que sucede al temblor. Los *bny 'yš* son admitidos por el Señor.

Así termina la exhortación apasionada del salmista. Como el orante del salmo 51, que anuncia: «los pecadores volverán a ti», como fruto de

[5] Véase G. Savoca, *La visione della storia in Ezechiele* (Nápoles 1972).

su enseñanza o predicación; (51,15: En este salmo el sacrificio auténtico es un espíritu quebrantado, un corazón contrito).

En el movimiento del salmo, dado el carácter extemporáneo de la interpretación, todavía no podemos apreciar cómo la experiencia del salmista afecta a sus palabras, tan positivas y llenas de buena voluntad. Hace falta una segunda lectura completa para descubrir el juego de relaciones significativas. Sin adelantarlas aquí, nos contentamos con observar que una motivación profunda ha impulsado este sermón ejemplar.

c) La llamada a los amigos: 7-9.

¿Quiénes son esos anónimos *rbym?* El salmo no los identifica, se contenta con describir en palabras su actitud. Nos ofrece o nos presenta un tipo citando sus palabras. En otros términos, el segundo grupo lo forman cuantos piensan y se expresan de esa manera; y son muchos. Son gente que pierde la esperanza al sentir que el Señor se retira. En esa brevísima presentación suena un reproche que brota de una alabanza. Para ellos todo el bien procede del Señor, de su benevolencia o «rostro luminoso»; si esa luz se retira, ¿qué pueden esperar? Señal de que no esperan en los hombres, sino en Dios. Al mismo tiempo, son pusilánimes que no saben esperar en la adversidad, que no saben «aguardar cuando Dios esconde su rostro» (Is 8,17). El principio que informa su actitud es correcto: sin la «luz» de Dios no hay «dicha» o bien. El error está en no soportar la noche oscura, en no comprender que volverá a amanecer la luz del rostro de Dios. Al retirarse la luz, anochece dentro de ellos.

A esos pusilánimes el orante no les lanza un sermón acerbo, sino que les ofrece su testimonio personal: orando en voz alta delante de ellos, les hará comprender lo que pueden y deben esperar de Dios. El que sintió la holgura en el aprieto puede atestiguar la presencia nocturna de Dios. No hay que dejarlo para la mañana, tiempo clásico del favor divino (30,6; 90,14), ya que la confianza puede comenzar durante la noche, de modo que el sueño sea su símbolo.

¿Qué provocaba el desánimo colectivo? Probablemente la humillación que sufría el orante. Pues bien, su reacción servirá de ejemplo, el testimonio de su confianza serena será su mejor exhortación.

Así queda enmarcada la nueva plegaria, dirigida a Dios, para que la escuchen los desanimados. Orar en voz alta puede ser un modo de testimonio. Por eso retorna el perfecto aseverativo: «me diste holgura/me has infundido».

Habla de un gozo interior, don directo de Dios, que supera el gozo real y legítimo producido por una buena cosecha. La alegría por la buena cosecha está motivada (Is 9,2): al fin y al cabo se trata de una bendición de Dios (Dt 28,8 etc.). La alegría del salmista es paradójica, porque la ha infundido Dios en medio del aprieto. Es una alegría pren-

da del favor divino, porque sólo Dios puede consolar en la tribulación, es una alegría que brota de la experiencia de Dios; es testimonio del Espíritu, que atestigua la presencia y el favor de Dios.

Sin querer hemos saltado al NT, porque el salmo está anticipando la enseñanza o el testimonio de Pablo (Gál 5,22; 1 Tes 1,6; 2 Cor 7,4; Heb 13,17). Cuando parece no brillar la «luz» de Dios, y por ello parece faltar el bien, una extraña alegría del corazón es un tácito testimonio. En la dinámica del salmo la alegría *śmḥh* se opone al ultraje *klmh*.

Acostarse y dormirse es una cosa, un momento para el orante. No como los *bny 'yš*, que iban a la cama temblando, buscando serenarse en una reflexión compungida. Para ellos acostarse no era dormir, sino dar vueltas al fracaso, arrepentirse del pecado, prepararse para una acción litúrgica, antes de poder confiar en el Señor. El salmista no ha de pasar por esas etapas, sino que hace coincidir el acostarse con el dormir: no «temblando», sino «en paz». Los términos *mškb* y *'škb* apoyan el contraste.

Al decir «tú solo» aprueba y confirma el principio implícito en el razonamiento de sus amigos pusilánimes: es verdad que sin el Señor no hay esperanza, que sólo Dios funda la confianza. Pero no hay que desesperar, porque el orante ya ha experimentado el favor del Señor en medio de la tribulación. Al principio correcto de los amigos se añade la experiencia del orante, que ha recibido un espíritu de confianza y quiere comunicarlo con su testimonio.

Así termina el salmo, en la misma tonalidad del comienzo, resolviendo todas las tensiones en un acorde perfecto de serenidad y confianza. A los adversarios ha querido conducirlos a la confianza con el testimonio de su experiencia personal.

Las acciones de Dios se reparten en dos paradigmas semejantes:

escuchar	2	ensanchas	2
responder	2	distingue/favorece	4
apiadarse	2	diste alegría	8
escuchar	2	haces vivir tranquilo	9

El comienzo encabeza los paradigmas enunciando concentradamente la iniciativa de Dios, que se tematiza al final en el adverbio *lbdd*.

4. *Los símbolos: espacio y sueño*

Dos símbolos concertados aprisionan el salmo al principio y al fin: espacio y sueño.

«Tú que en el aprieto me diste holgura» es algo más que una ima-

gen, es un símbolo primordial, arquetípico [6]. Partiendo de la experiencia radical del hombre en el espacio, se experimenta y expresa otra experiencia no espacial.

La anchura *rḥb* se predica de la tierra y el mar: la tierra (Job 38, 18; Eclo 1,3), la tierra prometida y sus fronteras (Ex 3,8; 34,24; Dt 12,20; 19,8), el mar (Sal 104,25); canales y caminos (Is 33,21; Sal 119,45); la tienda y la ciudad (Is 54,2; Neh 7,4); el corazón o mente con valor positivo y negativo (Is 60,5; Sal 119,32; Sal 101,5; Prov 21,4).

Las situaciones son variadas y no hace falta ceñirse a la experiencia del beduino (como quiere Kraus), aunque dicho caso esté subyacente en Is 54 y sea de algún modo ejemplar. Más bien hemos de apelar a la común experiencia humana, sin fronteras de tiempo y zona. El hombre tiene una relación esencial con el espacio, próximo y remoto. No sólo necesita el espacio estricto que ocupa su cuerpo (llamamos «cuerpos» a los seres en el espacio), sino que necesita para su bienestar un espacio mínimo para vivir, trabajar, trasladarse. La vida en una gran ciudad ofrece abundantes situaciones agresivas contra esa exigencia fundamental: vivienda, apartamentos en serie, puesto de trabajo, autobús y metro [7]... El ciudadano siente la necesidad de «espaciarse», de «espaciar» al menos los ojos; puede apreciar el paseo por una ancha avenida, el movimiento en una catedral «espaciosa», y busca las anchuras y distancias del campo y las montañas y el mar «ahí está el mar: ancho y dilatado» (Sal 104,25) [8].

Esa experiencia física le sirve para elaborar —comprender y expresar— experiencias no físicas: mentales, emotivas, religiosas. Siente aprietos y estrecheces, sufre «stress», se angustia (ang- = estrecho), tiene una

[6] *Llamo arquetípico a este símbolo, porque arranca de una experiencia radical,* fundamental de cualquier hombre, de su ser en el espacio. En el sentido específico de Jung habría que pensar en una forma a priori que modela esa percepción radical del espacio y en un segundo momento genera símbolos. Tomo el adjetivo en sentido menos específico, pero sigo a Jung en señalar el carácter básico y universal del símbolo.

[7] Cito de nuevo versos del poema de Miguel Hernández:

Arboles, como locos, enjaulados
¡Ay, no encuentro, no encuentro
la plenitud del mundo en este centro!
En los naranjos dulces de mi río,
asombros de oro en estas latitudes,
oh ciudad cojitranca, desvarío,
sólo abarca mi mano plenitudes.

[8] Qué bien trazada esa percepción de espacio inmenso en el poema «Cumbre de Urbión» de Gerardo Diego:

Es la cumbre por fin, la última cumbre.
Y mis ojos en torno hacen la ronda
y cantan el perfil, a la redonda,
de media España y su fanal de lumbre.

conciencia estrecha o ancha, mentalidad amplia, corazón dilatado... En este contexto sencillamente humano se inserta la preciosa expresión del salmo, que por su rica brevedad se merece una pausa contemplativa: «Tú que en el aprieto me diste holgura»...

b) No menos válido es el símbolo del sueño. En el salmo se propone la experiencia de un sueño fácil en su sentido propio. Pero ese sentido se ahonda con resonancia simbólica: por el contraste con el desvelo de los adversarios, por la retirada de la «luz», por la presencia de Dios.

En el AT encontramos casos que atestiguan el valor polar del sueño. Sueño como muerte: Job 14,12; Jr 51,39.57 «sueño eterno», Sal 13,4 «líbrame del sueño de la muerte»; Elías se acuesta para morir 1Re 19,5; sueño liberador Prov 3,24 (sueño y pesadillas: Eclo 40,5-7); muerte = sueño = descanso Job 3,13.17s. Se puede añadir la resurrección descrita como despertar y levantarse en Is 26,19; Dn 12,2.

En expresión castellana podemos decir que al orante los disgustos «no le quitan el sueño» ni le dan pesadillas [9]. El sueño va más allá de la simple experiencia física. O libera haciendo cesar el sentimiento de aprieto y angustia o abre espacios interiores. Esta experiencia del sueño forma acorde con la del espacio.

c) Los símbolos primordiales suelen ser polares, ricos, expansivos. Hemos anotado la polaridad del sueño; del espacio podemos recordar textos como Job «se adentran en la inmensidad y se extravían» hablando del desierto ilimitado y amenazador. Su riqueza va ligada al carácter global, no articulado del símbolo; es una riqueza potencial, que se expande en el uso y la lectura.

Esa condición «expansiva» es el fundamento de la trasposición y prolongación del símbolo en el rezo personal [10].

[9] Véase la descripción que hace Ben Sira:

> Y cuando se echa a descansar en la cama,
> el sueño nocturno lo turba:
> descansa un momento, apenas un instante,
> y lo agitan las pesadillas;
> aterrado por las visiones de su fantasía,
> como quien escapa huyendo del que lo persigue;
> y cuando se ve libre, se despierta
> descubriendo que su terror no tenía objeto.
>
> Eclo 40,5-7

[10] Queda claro que tomo la palabra «símbolo» en su sentido más rico y trascendente, en línea con pensadores como Guardini, en su *Religión y revelación,* o Stählin, en su volumen sobre *Symbolon,* o Rahner en su *Teología del Símbolo,* o Ricoeur en varios de sus escritos. No lo tomo en el sentido restringido, simplemente conceptual, de algunos lingüistas. Véase a propósito T. Todorov, *Théories du Symbole* (París 1977).

5. *Trasposición y prolongación de los símbolos*

Primero dentro del salmo, después desprendidos de él, como jaculatorias autónomas, los dos símbolos se ofrecen a diversas trasposiciones, en particular la cristiana.

Para ellas y para las prolongaciones, tomaremos algunas claves del AT y el NT:

la inmensidad de Dios según el salmo 139
«Si no cabes en el cielo ni en lo más alto del cielo» 1 Re 8,27
«En El vivimos, nos movemos y existimos» Hch 17,28
las dimensiones de Cristo según Ef 3,18

Dios nos da holgura librándonos por Cristo de la constricción de la ley, ensanchando el sentido de la Escritura, ensanchando por dentro nuestra capacidad: «para enseñar lo que es dilatar el corazón, a saber, tener ya a Dios infundido en el corazón para hablar interiormente con él» (Agustín en el comentario al salmo).

Dando otro paso podemos meditar que Dios es nuestro espacio, en el que «nos movemos y existimos»: un espacio infinito que hemos de recorrer sin agotarlo perpetuamente, «sea El después de esta vida nuestro lugar» (Agustín comentando el salmo XXX, párrafo 8).

Sobre la trasposición del símbolo del sueño hablaremos a propósito de otros salmos. Baste apuntar aquí la muerte de Cristo como paso para la vida, que ha logrado un estupendo comentario artístico en el coro final de la Pasión según San Mateo de J. S. Bach, «Ruhe sanfte, sanfte ruh». Y en la secuela de Cristo, el sueño = muerte = descanso del cristiano: «descanse en paz» (véase Ap 14,13).

Vamos a repasar unas cuantas traducciones del verso 2:

RSV: Thou hast given me room when I was in distress
NEB: I was hard pressed, and thou didst set me at large
Living B: You have always cared for me in my distress
Grail: from anguish you released me
Today's EV: When I was in trouble you came to my help
«Dialogando con Dios»: Tú que en mi angustia me diste alivio
Piatti: nell'angustia mi scampa
Vaccari: Tu che nell'angustia mi hai tratto al largo
NC (1964): En la apretura tú me diste holgura
Pléiade: dans la détresse tu m'as mis au large
Jer: dans l'angoisse tu m'as mis au large
TOB: dans la détresse tu m'as soulagé
Einheits: Du hast mir Raum geschaffen, als mir angst war
CEI: dalle angosce mi hai liberato

En conjunto hay bastantes aciertos al reproducir la oposición espacial; algunos no saben mantener las dos partes de la imagen, otros eliminan totalmente la imagen y el símbolo.

Una de las aportaciones más importantes del salterio a la literatura religiosa universal es la creación de símbolos religiosos. Es un aspecto que se debería cuidar en el comentario y reproducir en la traducción. De esta manera el texto de los salmos se vuelve fecundo y educativo [10]. Dada la concentración de lenguaje de muchos salmos, hay peligro de pasar por alto sus factores más importantes.

La imagen retorna en Sal 25,17: *ṣrwt lbby hrḥyb mmṣwqwty hwṣy-ʾny,* que podemos traducir «ensancha mi corazón encogido y sácame de mis angustias». Dentro del salmo 25 es una frase importante, pero no llega a la función dominante que hemos apreciado en el salmo 4.

San Agustín formuló así la imagen: «ab angustiis tristitiae ad latitudinem gaudiorum». Y Lutero le sigue: «Wie die Not unser enger Raum ist, der uns bedrückt und traurig macht, so ist die Hilfe Gottes unser weiter Raum, der uns frei und fröhlich macht» (citado por Kraus).

Y a otro propósito: Ipse post mortem sit locus noster (III,8).

[10] Sobre el valor educativo puede verse el breve y sustancioso libro de Gisella Kittel, *Die Sprache der Psalmen. Zur Erschliessung der Psalmen im Unterricht* (Gotinga 1973). Leo en p. 24: «lo necesario que es hacer remontar el lenguaje bíblico a su origen elemental, para llenarlo de plasticidad, y lo aptos que son para la tarea los textos del Antiguo Testamento, especialmente los Salmos».

ADDENDA

Pág. 38, lín. 18: ... caso ejemplar. Cf. F. Asensio, *Salmo 4: ¿Mentira o idolatría?:* «Gregorianum» 61 (1980) 653-676.

Pág. 46, lín. 11: Is 54 y sea de algún modo ejemplar; véase Gn 26,22. Más bien hemos de apelar...

Pág. 49, final: Sobre Dios como espacio de la Iglesia, puede verse Máximo de Turín, PL 57,514 B/D.

Salmo 3

2 יהוה מה רבו צרי
רבים קמים עלי
3 רבים אמרים לנפשי
אין ישועתה לו באלהים
4 ואתה יהוה מגן בעדי
כבודי
ומרים ראשי

5 קולי אל יהוה אקרא ויענני מהר קדשו
6 אני שכבתי
ואישנה
הקיצותי כי יהוה יסמכני
7 לא אירא מרבבות עם
אשר סביב שתו עלי

8 קומה יהוה
הושיעני אלהי כי הכית את כל איבי לחי
שני רשעים שברת
9 ליהוה הישועה
על עמך ברכתך

2 Señor, cuántos son mis enemigos,
cuántos se levantan contra mí,
3 cuántos dicen de mí: «Ya no lo protege Dios».
4 Pero tú, Señor, eres mi escudo y mi gloria,
tú mantienes alta mi cabeza.
5 Si grito invocando al Señor,
él me escucha desde su monte santo;
6 puedo acostarme y dormir y despertar:
el Señor me sostiene.
7 No temeré al ejército innumerable
que acampa a mi alrededor.
8 Levántate, Señor, sálvame, Dios mío:
tú abofeteaste a mis enemigos,
rompiste los dientes de los malvados.
9 De ti, Señor, viene la salvación
y la bendición para tu pueblo.

El salmo 3 tiene bastantes puntos de contacto con el 4; tanto, que Briggs supone que en la primitiva colección formaban pareja, como salmo de la mañana y salmo de la noche. El parecido más específico es el de acostarse y dormir, 3,6 y 4,9, la llamada y respuesta, 3,5 y 4.2, con los mismos verbos: *škb, yšn, qr', 'nh.* Más genérico es el parecido de situación: agresión enemiga y confianza en Dios; pero en este punto las diferencias pesan más que el parecido genérico.

Hemos explicado antes el salmo 4, que nos parece más rico y facilita la explicación del 3.

1. *Organización del salmo*

a) La *situación* presente al interno del salmo implica, como en tantos otros semejantes, la intervención de tres personajes: el orante, el Señor, el grupo de enemigos. Sus relaciones mutuas, contando la doble de sujeto y complemento, podrían ser seis: cada uno con los otros dos; de hecho son cinco, y la disimetría es importante. El orante respecto a los enemigos es sujeto y complemento, lo mismo respecto a Dios. Los enemigos respecto a Dios son sólo complemento de la acción divina; a lo más emiten un juicio en que Dios es sujeto.

El sistema de relaciones permite al salmo un notable movimiento, sin pérdida de la unidad y concentración. Ese movimiento o vaivén de relaciones, ¿está sometido a alguna ordenación poética que revele un sentido por encima o por debajo de los enunciados? Vamos a fijarnos en la organización del poema manifestada con signos estilísticos y después en la ordenación espacial de los personajes y la acción.

Por ahora no hemos intentado identificar fuera del salmo los personajes que actúan en él, cosa que preocupa a muchos comentadores. Para Gunkel es un privado, para Kittel un general, para Bentzen un rey, para la tradición del título David frente a Absalón [1]...

b) *Signos ordenadores.* Inmediatamente llaman la atención las tres ternas con sus rimas en -y

ṣry	*mgn b'dy*	*škbty*
qmym 'ly	*kbwdy*	*'yšnh*
'mrym lnpšy	*mrym r'šy*	*hqyṣwty*

la primera se refiere al enemigo, la segunda a Dios, la tercera al orante. Esa presencia del sufijo de primera persona se extiende a otros versos, de modo que el final con sufijo de segunda persona llega a sorprender.

[1] Aplicando el salmo a David, comenta agudamente Corderius: «a caula ad aulam, a plectro ad sceptrum».

Ese primer signo estilístico queda encuadrado en la oposición paradigmática del tú y el yo a comienzo de verso. El tú del v. 4 introduce tres títulos o predicados del Señor, en relación con el orante. El yo del v. 6, también enfático, sustenta tres verbos rimados de un proceso regular. Los predicados del Señor fundan o sostienen el proceso, como enuncia el segundo hemistiquio del v. 6. El verso 5 une ambas piezas, 4 y 6, al vincular en dos hemistiquios la llamada del orante y la respuesta del Señor (sin dar el texto de la llamada ni el modo de la respuesta). Es decir, 4-6, presenta una simetría perfecta, que materializa la correlación vivida por el orante.

La simetría se extiende. Hacia arriba, porque el tú de 4 se opone a los enemigos de 2-3, «pero tú, Señor». Hacia abajo, porque el yo de 6 prolonga su acción en el verso siguiente, 7. En este bloque, los extremos son correlativos:

2 *rbym ʿly*
7 *rbbwt ʿly*

Al ordenar los versos 2-7 en una simetría formal, ¿dejamos fuera el v. 8 y el epifonema del v. 9?

Una serie de repeticiones verbales se sobrepone a la ordenación precedente, imponiendo una distribución binaria. Lo veremos colocando en líneas paralelas las palabras repetidas o sinónimas (sin respetar el orden de aparición):

2 *rbym qmym ʿly*	2-3 *ṣry qmym Yhwh ʾlhym yšwʿt*
7 *rbbwt štw ʿly*	8 *ʾyby qwmh Yhwh ʾlhy hwšyʿny*

Es casi una inclusión, poco rigurosa, que confirma el carácter de epifonema del último verso. Incorporado el v. 8, la disposición binaria se puede esquematizar así:

2-5 enemigos a mí, el Señor a mí, clamor y respuesta.

6-8 yo y el Señor, yo y los enemigos, clamor y acción.

¿Qué significa esa disposición binaria? Creo que nos invita a leer el v. 8 como el contenido concreto de lo que dice el v. 5. Hagamos la prueba leyendo verticalmente los dos primeros hemistiquios y los dos segundos de 5 y 8:

Si grito invocando al Señor: «Levántate, Señor, sálvame, Dios mío», él me escucha desde su monte santo: Sí, tú abofeteaste a mis enemigos.

El clamor del orante (5) se alza contra el desafío del enemigo (3b), la respuesta de Dios sucede en acción, y ésta se reserva eficazmente para el final. Hay que tener en cuenta la breve dimensión del salmo, en el que cuentan densidad y concisión como expresión de la eficacia.

Esto supuesto, leemos los perfectos de 8 con valor de perfecto narrativo (no precativo). El v. 8 trae la resolución definitiva del comienzo:

los enemigos se levantan/el Señor se levanta, ellos dicen que Dios no salva/el orante pide la salvación a «mi Dios», si ellos son muchos/el Señor los hiere a todos.

El epifonema repite por tercera vez el lexema salvar, extendiendo la experiencia del orante a todo el pueblo.

c) *La ordenación espacial.* La proyección espacial de los personajes ayuda a desentrañar el sentido del salmo. Se trata de una visión militar: el orante se ve rodeado de una multitud que acampa a su alrededor (véase Sal 27,3), que «se alza» para el asalto. El cerco es total y hasta se pueden imaginar sus anillos concéntricos en el triple «cuántos». Pero entre los sitiadores numerosos y el orante solitario se interpone otro cerco más próximo y no menos cerrado: el Señor como escudo [2] en torno, en vez de muralla defensora.

Los contrastes se apuran, también en el plano sonoro: al qmym = alzarse se opone el mrym = levantas, con una rima difícil; el *mrym* hace eco próximo al *'mrym* y lo descalifica. En contexto militar la llamada es un grito de auxilio, «sostener» es enviar refuerzos decisivos, «levantar la cabeza» es conceder la victoria; y *kbwd* podría significar ejército (p. e. Is 8,7; Miq 1,15).

Dentro de la proyección espacial de la imagen militar, el v. 6 adquiere relieve extraordinario: rodeado de enemigos innumerables, dispuestos al asalto definitivo, el orante tranquilamente se acuesta y se duerme y se despierta. El ciclo de la vida, en su función más indefensa, conserva su ritmo fundamental. Además, el sueño expresa o simboliza la victoria de la vida que continúa. Mientras ellos se alzan, él se acuesta...

Pero llega la mañana, y el Señor se ha de «alzar» para salvar al orante derrotando al enemigo. La batalla se convierte imaginativamente en un combate singular, a fuerza de puños (véanse Ex 21,18; Is 58,4). Si el símbolo del Dios guerrero es común en el AT [3], la pelea personal con sus golpes corpóreos es dato original y expresivo, dada la desproporción numérica ponderada desde el comienzo. Corderius (1643) ha señalado bien el aspecto corpóreo: «es grande el bofetón de Dios que golpea... golpeados por Dios, o se amansan con el sufrimiento, o ya no puede herir su boca sin dientes:

«Grandis quippe Domini percutientis alapa... a Deo percussi, suo ipsi malo mansuescunt, aut certe ore prosus edentulo nocere non possunt.»

[2] Dahood interpreta *mgn* como «soberano» en una exposición que combina interesantes paralelos.

[3] Sobre la imagen del Dios guerrero puede verse el índice teológico de nuestro comentario a los Profetas (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

2. *Detalles de estilo*

En 2-3 la anáfora ayuda a percibir el ensanchamiento rítmico. En 4 se hace escuchar la rima *b'dy-kbwdy;* en 5 la triple aliteración de Q, en 7-8 la relación y contraste de las sibilantes: *'šr sbyb štw/šny rš'ym šbrt.* El final -y, que ya hemos notado en las tres ternas, resuena en las dos partículas ky y en el sustantivo *lḥy.*

La sonoridad de las tres ternas y la insistencia en -y son los factores sonoros importantes; los demás contribuyen discretamente al efecto del conjunto. Si está permitido señalarlos, no sería conveniente insistir en ellos.

El nombre divino *yhwh* suena seis veces: al principio y al fin, en la oración de 5 y de 8, en el tú y el yo de 4 y 6. Los enemigos emplean *'lhym,* el orante reúne *yhwh* y «Dios mío».

3. *Lectura cristiana del salmo*

Para la transposición cristiana del salmo, la tradición nos ofrece unas cuantas sugerencias. Ante todo, la frase de Mt 27,43, como eco de 3b: «Si de verdad lo quiere Dios, que lo libre ahora.» Es la misma actitud que expresa el salmo, aunque la cita esté tomada directamente de Sab 2,18-20. Apoyados en la visión de Cristo como cabeza de la Iglesia, muchos autores antiguos comentan la exaltación de nuestra Cabeza: en la cruz (Jn 12,32), en la resurrección, como piedra angular (Sal 118,22). Ruperto de Deutz añade el paralelo de Gn 40,20.

Dormir y despertar son símbolos acostumbrados de muerte y resurrección.

A manera de ejemplo, escuchemos algunos párrafos del comentario de San Agustín al salmo 3:

> «Si hubieran esperado que iba a resucitar, no lo habrían matado. Hacen al caso aquellos gritos: «Baje de la cruz si es hijo de Dios»; y: «A otros ha salvado y a sí mismo no se puede salvar». Luego tampoco Judas lo habría entregado si no fuera de los que despreciaban a Cristo diciendo: «ya no lo protege Dios».»
>
> «Dice expresamente «yo» indicando que por su propia voluntad aceptó la muerte, según aquello «Por eso me ama mi Padre, porque yo me desprendo de mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente. Está en mi mano desprenderme de ella y está en mi mano recobrarla». Por lo tanto, dice, no me habéis apresado y matado vosotros contra mi voluntad, sino que yo mismo me adormecí, me dormí y me levanté.
>
> Les rompen los dientes, es decir, fracasan y caen en el polvo las palabras de los pecadores que maldiciendo destrozaban al Hijo

de Dios; tomando dientes en sentido de maldiciones. De esos dientes dice el Apóstol: «Si os seguís mordiendo y devorando unos a otros, os vais a destrozar mutuamente.»

«Levantas mi cabeza: es decir, al primogénito de la muerte, que subió al cielo.»

Nota sobre el método

Leído el análisis de los personajes con sus relaciones, de los signos estilísticos de composición de la ordenación espacial de la imagen militar, será fácil comprender lo que tiene de diverso y de nuevo esta idea de la composición.

Compárese con el estudio de «forma» y «composición» que ofrece Kraus:

> «... el salmo comienza con constataciones de queja (klagenden Feststellungen)... siguen expresiones de confianza... el salmista suplica... lo sucedido... se enuncia... El salmo concluye con confesión y bendición.»

Kraus llama a esta sucesión la composición del salmo (Aufbau).

En cuanto al género de la pieza, bastantes siguiendo a Gunkel lo consideran una lamentación (o súplica) individual (Klageliedes eines einzelnen); Castellino lo considera una oración de confianza, Weiser ve en él un ritual del rey, Mowinckel habla de una oración matutina... Súplica y confianza son los dos elementos genéricos dominantes en un salmo breve, denso y original.

Sobre la *sonoridad.* En este salmo he señalado algunos recursos sonoros del poema; en los salmos que siguen he de observar con frecuencia recursos semejantes y más variados. Quiero decir cuanto antes una palabra que sirva para cuanto sigue en mi comentario. Para la teoría y la ordenación sistemática me remito al capítulo 4 de mi libro «Estudios de poética hebrea» (Barcelona 1963). Baste recordar que el poeta dispone del material sonoro de la lengua, especialmente fonemas. Combinándolos de formas diversas puede lograr recursos definidos a los que asigna diversas funciones en su poema. El recurso funciona con los fonemas (diacríticos) más que con los simples sonidos (mucho más numerosos); usando una analogía diría que los fonemas suministran un sistema «temperado», no un todo continuo. Entre los recursos sobresalen aliteraciones y rimas, sonido dominante, paronomasias. Las funciones son variadísimas y se ejercen en relación con el sentido de las piezas o del conjunto: Menciono algunas funciones: eufonía, crear un ambiente, subrayar, unir piezas para fundirlas o contrastarlas, juegos de palabras, alusiones y enigmas, nomen-omen, etc.

Los poetas hebreos eran generosos en el uso de semejantes recursos

de estilo. Los lectores y estudiosos modernos no demuestran tener oído fino para captarlos. ¿Por qué? Encuentro dos razones principales que dificultan la escucha: primero, que tales recursos no se llevan en la poesía moderna (suponiendo que lean poesía los aludidos comentadores); segundo, el hábito de leer sin escuchar, al menos por dentro. Lo segundo sólo lo remedia el que, poseyendo cualidades básicas, las cultiva y se entrena. Lo primero lo vamos a tratar más despacio.

Ante todo, la práctica actual no puede ser medida de la antigua. Deberá acudir a épocas o escuelas de su propia lengua que hayan cultivado la sonoridad en el poema de modo semejante a los antiguos. Entre nosotros descuella el barroco con su esplendor verbal y sonoro, su exhibición lujosa y decorativa; también con el tratamiento ingenioso del lenguaje por parte de conceptistas, o en justas de habilidad lingüística.

Empiezo por el poeta mexicano B. Arias de Villalobos, cuya producción pertenece a los comienzos del siglo XVII. Me salto la «Canción esdrújula a San Hipólito», que concluye sus 56 versos con palabras esdrújulas, obligándolos a terminar en un brinco llamativo y barajando muchas rimas difíciles: «habitáculo, báculo, oráculo; sándalo, vándalo, escándalo; manípulo, discípulo; murciélago, piélago...». Vayan algunos versos del Mercurio (subrayo las palabras que hacen al caso:

«*chispas chispan* de fraguas de Vulcano»
«las nubes que su boca en *llama y humo*»
«de su cautiva *tierra* se *destierra*»
«Levántate cobarde, *enarca el arco*»
«Armese el *agua* de *piragua* y barco»
«sin ley ni rey se ponen en huida»
«no sacar de compás el contrapaso»
«de extremos fuiste el Extremeño extremo» [Cortés]
«de su encumbrada cumbre desencumbras»

Podemos seguir con otros que nos da en nota Alfonso Méndez Plancarte en su excelente antología comentada «Poetas Novohispanos» (México, 1944) II,16ss: «que con fuegos de amor sus sellos sella»; la barquilla de Lope «sin velas desvelada y entre las olas sola»; «la de Cortés es corte, y yo cortijo»...

Escúchese cómo saca partido ingenioso de varios usos de una palabra un poeta anónimo, aludiendo a la imagen de la cruz como balanza del mártir:

La Cruz os sirvió de peso
con que el Angel os pesó;
y como justo os halló,
acá os ha subido en peso.

y dice del mártir alanceado en la cruz:

La palma y victoria alcanza
con tres lanzadas herido,
y así a la gloria ha subido
sólo por punta de lanza.

Con dejarse llevar un poco, el recuento se haría excesivo. Y no acaba el recurso con el barroco, pues retorna a su modo en el modernismo. Y también en nuestros días lo resucita con acierto más de un poeta; creo que el más notable es Blas de Otero, del que cito versos sueltos:

«Porque vivir se ha puesto al rojo vivo...
abominando cuanto he escrito: *escombro*
del hombre aquel que fui cuando callaba.

«Eché la noche por la *borda.* Al *bordé...»*
«La paz *del hombre, el hambre* de Dios vivo».

Y renuncio a citar el conocidísimo y felicísimo «Mademoiselle Isabel».

Blas de Otero y Rubén Darío y Villalobos son buenos poetas, cada uno a su manera; los tres bastan para mostrar aquí la importancia y actualidad del factor sonoro en la poesía. Y he citado sólo efectos más llamativos.

La poesía bíblica, en concreto la de los salmos, no es barroca ni modernista. Pero en la explotación de la sonoridad se emparenta con los ejemplos citados y con otros muchos por citar.

Una traducción no puede reproducir de cerca ni la mitad de semejantes recursos, por eso hay que recurrir al análisis y comentario. Puede recrear una eufonía:

«como pájaro sin pareja en el tejado» (Sal 102,8).

puede recrear una onomatopeya:

«retumbaban los nubarrones,
  tus saetas zigzagueaban,
rodaba el estruendo de tu trueno,
  la tierra retembló estremecida» (77,18s)

expresar con una vocal repetida el gozo del canto:

«los valles se visten de mieses que aclaman y cantan» (65,14)

puede unir palabras con asonancias o consonancias en puestos diversos:

«el esc*udo,* la esp*ada,* la guerra...
inmovilizaste *ca*rros y *ca*ballos» (76,7)

puede subrayar enfáticamente una serie anafórica con rimas internas, aunque pobres:

«Tú ganaste... tú hendiste... tú rompiste... tú aplastaste... se la echaste... tú alumbraste... tú secaste... etc.» (74,12-16).

Escúchese la vocal O repetida y acentuada: «Desde lo hondo a ti grito, Señor, Señor, escuchas mi voz... al clamor de mi súplica... el perdón es cosa tuya» (130,1-4). Las consonancias próximas «los tañedores de arpa... van tocando panderos» (68,26). La repetición de palabras con cambio de frente: «Pleitea tú, Señor, con los que me ponen pleito, combate tú con los que me combaten» (35,1).

Recordemos que también la poesía popular ama semejantes efectos sonoros del lenguaje, incluidas alusiones y juegos significativos, en refranes y proverbios, en coplas y cantares.

La sonoridad es un factor que debe colaborar, no debe distraer. Por eso interrumpo aquí estos apuntes sobre el método. Más datos comparados los podrá encontrar el lector en la obra que he escrito en colaboración con E. Zurro: *La traducción bíblica: Lingüística y estilística* (Madrid, 1977).

Salmo 8

2 יהוה אדנינו
מה אדיר שמך בכל הארץ

3 אשר תנה הודך על השמים מפי עוללים
וינקים
יסדת עז למען צורריך
להשבית אויב
ומתנקם

4 כי אראה שמיך
מעשי אצבעתיך
ירח
וכוכבים
אשר כוננתה

5 מה אנוש כי תזכרנו
ובן אדם כי תפקדנו
6 ותחסרהו מעט מאלהים
וכבוד
והדר תעטרהו
7 תמשילהו
במעשי ידיך
כל שתה תחת רגליו

8 צנה
ואלפים כלם
וגם בהמות שדי
9 צפור שמים
ודגי הים עבר ארחות ימים

10 יהוה אדנינו
מה אדיר שמך בכל הארץ

2 *¡Señor, dueño nuestro, qué admirable es tu nombre*
en toda la tierra!

Ensalzaré tu majestad sobre el cielo
3 con la boca de un niño de pecho.
Has cimentado un alcázar frente a tus adversarios
para reprimir al enemigo y al rebelde.

4 Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que has creado,
5 —¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el ser humano para que te ocupes de él?
6 Lo hiciste poco menos que un dios,
lo coronaste de gloria y dignidad;
7 le diste el mando sobre las obras de tus manos,
todo lo sometiste bajo sus pies:
8 los rebaños de ovejas y toros
y hasta las fieras salvajes,
9 las aves del cielo, los peces del mar
que trazan sendas por el mar.

10 *¡Señor, dueño nuestro, qué admirable es tu nombre*
en toda la tierra!

2b 'šr tnh: el relativo con imperativo no se explica gramaticalmente. Entre las correcciones propuestas citamos:

a) Leer el pual *nuttan* = ha sido/está colocada; el relativo liga esta cláusula con la anterior: «cuya majestad ha sido...»;

b) leer *'šr ntt:* supone metátesis y corrección de *h* en *t*; son correcciones discretas; el sentido es: que entregaste/pusiste tu majestad...;

c) leer el verbo *nṭh,* también en pual o en segunda persona qal; supone el cambio de una consonante;

d) leer *'šyrh-n',* forma atestiguada en diversos salmos, aunque sin *n'*; sería un buen comienzo para el cuerpo del salmo, introduciendo la primera persona que ocupa todo el cuerpo del poema;

e) leer el cohortativo enfático del verbo *šrt* = servir, rendir culto. Es verdad que dicho verbo tiene siempre como complemento una persona o un objeto del culto, nunca se refiere al honor a la gloria. Con todo, tenemos en 1 Sm 2,18 *pny Yhwh,* además es fácil aceptar la equivalencia entre «tú» y «tu majestad». Esta lectura, propuesta por Dahood, respeta el texto consonántico y ofrece un sentido excelente.

Leyendo *hšmym* como calificativo de majestad (no del servicio), resulta el siguiente sentido: rendiré culto a tu majestad celeste con la boca... Es la paradoja inicial y oportuna del salmo.

Como el salmo está encerrado en una inclusión perfecta, son preferibles las soluciones que colocan en *'šr* el comienzo del cuerpo; las lecturas que conservan el relativo deforman la construcción del poema.

3. *mpy* se puede tomar como equivalente de *kmpy,* comparativo, o bien como expresión adverbial, «al modo de...». Detrás de ynqym hay pausas; con el verbo *ysdt* comienza la serie de acciones divinas en segunda persona (veremos que es un paradigma significativo).

'z: en sentido concreto, «alcázar, baluarte». Véanse Jr 16,19 Prv 21,22 «Derribará la fortaleza confiada» (paralelo de *'yr gbwrym);* Sal 150,1 *brqy' 'zw;* y sobre todo Am 9,6 *hbnh bšmym m'lwtw w'gdtw 'l 'rṣ ysdh* = «que construye en el cielo su escalinata y cimenta su bóveda sobre la tierra».

lm'n con su sentido etimológico (probable) de *'nh:* en respuesta a, correspondiente, frente a.

En conclusión, la lectura de 2b-3 se dispone del siguiente modo:

'šrtnh hwdk 'l šmym mpy 'wllym wywnqym
ysdt 'z lm'n ṣwrryk lhšbyt 'wyb wmtnqm

5. Está implícito un verbo de decir: me digo, me pregunto. Leemos qal en *tpqdnw,* que algunos leen en hifil «nombrar, dar un encargo», pues esta acción viene después.

6. *m'lhym:* forma elíptica que equivale a *mhywt 'lhym* (Delitzsch), o simplemente término de comparación de un verbo que significa gradación.

8. *ṣnh:* como acusativo de *ṣ'n* = ovejas, ganado menor.

1. *Elementos formales de composición* [1]

a) Hay una *inclusión* en plural, mientras que el cuerpo del salmo está en singular. Se pueden distinguir la aclamación de la asamblea y las palabras del liturgo solista. Tales cambios de persona o número no son raros en textos litúrgicos.

Aunque la frase es idéntica, al final del salmo suena cargada del sentido de lo que precede (Delitzsch). La partícula *mh* establece desde el comienzo la tonalidad de la pieza: admiración, estupor, ponderación.

En cuanto al contenido de la frase, hay que notar el título limitado «dueño nuestro» y el horizonte universal «toda la tierra». El Dios «nuestro» dilata su fama por todo el universo: compárese con la aclamación de Is 6,3 «La tierra está llena de su gloria». El paso de lo limitado a lo universal se realiza en el salmo a través del hombre, no del israelita.

b) División por el doble *mh.* El *mh* de los versos extremos es admirativo, el del v. 5 es interrogación mezclada de admiración. Vamos a fijarnos en ésta. Si la contemplación del mundo provoca un grito de admiración, la visión del hombre provoca una pregunta desconcertada. Esa pregunta en el medio exacto del salmo es la clave del salmo, es decir, constituye lo específico de este salmo respecto a la alabanza de Dios, que comparte con tantos otros.

«¿Qué es el hombre?» El hombre es precisamente esa gran pregunta que se yergue sobre el horizonte plano de la tierra; esa curva que se vuelve sobre sí misma preguntando; es el único animal que se sabe y no se sabe. ¿Qué es el hombre? Es el ser que pregunta lo que es; y siempre lo preguntará, sin llegar a una respuesta definitiva.

El orante, al hacer su pregunta, está representando a toda la humanidad, a cualquier hombre: ¿qué es un hombre? El autor introduce en escena a su personaje y lo hace hablar, para que se revele, preguntando.

Si el verso inicial se podría repetir a modo de estribillo detrás de 3.5.7, la pregunta de 5 nos ha de acompañar a lo largo de toda la explicación. Porque el salmo ensaya algunas respuestas implícitas.

[1] El salmo 8 tiene especial fuerza de atracción, también para los investigadores. En los últimos años registramos unos cuantos estudios dedicados a él:

H. Graf von Reventlow, *Der Psalm 8.* Poética I (1967) 304-32.
B. Childs, *Psalm 8 in the Context of the Christian Canon:* Interpr 23 (1969) 20-31.
R. Tournay, *Le Psaume VIII et la doctrine biblique du Nom:* RB 78 (1971) 365-371.
Kl. Gouders, *Gottes Schöpfung und der Auftrag des Menschen:* BiLe 14 (1973) 123-127.
F. J. Moloney, *The Targum on Ps 8 and the New Testament:* Sales 37 (1975) 326-336.
W. Beyerlin, *Psalm 8. Chancen der Ueberlieferungskritik:* ZTK 73 (1976) 1-22
O. Loretz, *Die Psalmen 8 und 67.* UgF 8 (1976) 117-121.
M. Görg, *Der Mensch als königliches Kind nach Psalm 8,3:* BibNot 3 (1977) 7-13.
W. Rudolph, *Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge,* Festschrift Zimmerli (1977), 388-396.

Pero la pregunta ha sido provocada por una contemplación religiosa de la creación. Surge de una mirada trascendente. Es un volverse sobre sí mismo, después de haber elevado los ojos trascendiendo el mundo y a sí mismo. Es una pregunta metafísica, que no se contentará con una respuesta inmanente.

El doble mh sirve para establecer otras *correspondencias* a ambos lados. Primero *nombres y títulos.* Dios lleva su nombre propio, el revelado a Moisés, y lleva un título propio de su acción histórica a favor de Israel. El hombre lleva un nombre genérico y una especie de apellido, ya que los apellidos se forman con *ben* + nombre del padre (véase Prov 30,4 «cuál es su nombre y apellido»). Por la forma, *ben* puede sonar como filiación: ser hijo es la puerta de entrada al ser hombre; salvo la primera vez, el hombre siempre es hijo: «el hombre nacido de mujer...» (Job 14,1), «envió Dios a su hijo, nacido de mujer» (Gál 4,4).

En cuanto a la función, Dios es dueño, el hombre es *mšl* = jefe, pero subordinado al *'dwn;* podríamos decir que el hombre es mandatario, vasallo. Dios y el hombre funcionan como figuras correlativas (y esto servirá de fondo para comprender la ruptura de ese orden por los rebeldes).

c) En este salmo las repeticiones verbales son poco significativas. Señalaremos dos: *šmym* y *m'śh.* El primero se repite en 2a.4a.9a, con cambio de sentido; la última vez designa el aire o atmósfera, una zona terrestre al alcance del hombre. El *m'śh* es más interesante, porque pone en paralelismo y correlación los seres que se mueven en el cielo, en órbitas perfectas, llamados otras veces «ejércitos» o «huestes» por su orden admirable y poderoso, y los seres que se mueven irregularmente en la zona terrestre, los animales de diversa especie. Solamente los segundos son dominio del hombre (Castellino exagera extendiendo a los astros el dominio del hombre en el salmo).

Si echamos de menos el sol, Delitzsch nos dirá que el salmo ofrece una visión nocturna del cielo. Pero la majestad, *hwd,* podría aludir al esplendor diurno.

¿Qué es el hombre? Un ser terrestre, un señor vasallo, capaz de contemplar una obra de la mano de Dios y de domeñar otras. ¿Es esto una respuesta, o el trampolín de otras preguntas?

2. *Estudio de paradigmas*

a) El espacio.

Está dividido en tres planos: cielo, tierra, mar; y diferenciado con dos preposiciones, *'l* y *tḥt.* Dentro de la tierra sucede la distinción de suelo, aire y agua, que sirve para clasificar los animales.

En Sal 115,16 leemos «El cielo pertenece al Señor, la tierra se la ha dado a los hombres» *(bny 'dm).* En el presente salmo, el hombre puede

levantar los ojos y la voz al cielo, su dominio sólo se extiende a la tierra. Su posición es intermedia y quizá ambigua. Porque, perteneciendo a la tierra, se remonta sobre ella y sobre sí mismo; cosa que no pueden hacer los animales. En el cielo no ve lo mismo un hombre y un animal. El hombre puede identificar la «naturaleza» como «creación», «obra de tus manos».

Una vez que el hombre ha hollado la luna y enviado sus sondas a varios planetas, ¿cambia el sentido y el rezo de este salmo? El hombre no habría llegado a la luna si primero no la hubiera mirado con ojos escrutadores y no le hubiera lanzado preguntas; hacía falta una trascendencia previa, aunque no fuera estrictamente religiosa. Sí cambiará el reparto de zonas, en cuanto esos planetas pertenecen al «espacio», un espacio accesible al hombre.

b) Los personajes.

YHWH abre y cierra el salmo y es el protagonista de casi todas sus acciones. El salmo no es un himno al hombre, sino un himno a Dios a través del hombre [2].

ʾLHYM son divinidades, criaturas superiores sometidas a Yhwh. Concebidas en tiempos antiguos como dioses bajo el Dios supremo, más tarde consideradas como ángeles. En ambas interpretaciones, son seres sobrehumanos, más próximos a Dios que al hombre (Sal 86,8; 97,7; 136,2). El aspecto de condición o naturaleza se sobrepone al aspecto personal; van sin artículo. Mientras que Yhwh se presenta con su nombre personal, intransferible.

ʾNWŠ/BN ʾDM van también sin artículo, indicando la condición o un individuo cualquiera. Adán sería nombre propio. *ʾnwš* puede indicar la condición caduca del hombre: «Los días del hombre duran lo que la hierba» (Sal 103,15); «¿Quién eres tú para temer a un mortal, a un hombre que será como hierba?» (Is 51,12). *Bn ʾdm* individualiza, sin dejar de ser genérico: es un indefinido que se puede aplicar a cualquier individuo de la humanidad. El autor no pregunta sobre la humanidad tomada colectivamente, sino sobre cada uno de sus miembros. Todos y cada uno participan de esa condición, todos y cada uno suscitan la pregunta desconcertada. Por ahora nadie se apropia la designación por antonomasia.

Ese hombre terreno *ʾdm,* tomado de la tierra *ʾdmh* (Ridderbos señala esa probable resonancia), está más cerca de los dioses que de los animales. Se le define por sustracción (Delitzsch), no por adición: es un poco menos, un casi, por poco llega a. Con todo, ese poco es decisivo, y nunca se podrán confundir los *bny ʾdm* con los *bny ʾlhym* (pero téngase en cuenta la interpretación tardía del salmo 82). Dice Ben Sira:

[2] Hengstenberg lo define: «Die Grösse Gottes in der Grösse des Menschen», o sea: La grandeza de Dios en la grandeza del hombre.

«El hombre no es como Dios, ningún hijo de Adán es inmortal» (Eclo 17,30). En Ecl 4,8 *ḥsr mn* significa privar de, sentido que no encaja aquí, a no ser con la cópula implícita.

Ahora bien, esa distancia «pequeña» ¿corresponde a la distancia de la tierra al cielo? (Is 55,9) Y, si no corresponde, *¿qué es el hombre?*, ¿cómo se explica su paradoja? Aunque el autor tenía la respuesta en Gn 1, que es su fuente principal de inspiración, no quiso aducirla aquí, quizá para no restar fuerza a su pregunta. Gn 1,26s dice que el hombre es imagen de Dios.

Al identificar a *bn 'dm,* algunos se preguntan: ¿se trata del hombre sin más, el de Gn 1, o se aplica también al hombre caído? Después de su caída, ¿conserva el hombre la imagen de Dios y su dominio sobre los animales? Kirkpatrick piensa que la idea del hombre como imagen de Dios está implícita en el salmo, y que esa imagen persiste en la condición presente del hombre, como prueban 1 Cor 11,7 y Sant 3,9: «El hombre no debe cubrirse, siendo como es imagen y reflejo de Dios», «... a los hombres creados a semejanza de Dios». El uso de *'nwš,* como hemos visto, sugiere caducidad; el salmo, como veremos, cuenta con un grupo de rebeldes; *bn 'dm* no es el hombre original, sino el histórico, nacido de mujer (Delitzsch). Cualquier hombre en su condición presente es un ben'adam y participa de la condición humana que define Gn 1. Lo cual agudiza la paradoja, ¿qué es el hombre?; al mismo tiempo, ya que no la resuelve, deja el salmo abierto y tenso, en espera de la última resolución.

¿Dos clases de hombres? La denominación genérica del hombre acepta en el salmo dos especificaciones contrapuestas; su correlación inesperada es clave de inteligencia del salmo. Porque los rebeldes se oponen obviamente a los sumisos, los enemigos a los amigos, los vengativos a los clementes; mientras que a chiquillos y lactantes se oponen adultos y ancianos. Lo sabroso y sugestivo del salmo es que contrapone niños a rebeldes, y apoya la antítesis en dos efectos sonoros refinados: *ṣorerim/'olelim (ṣwrryk), yoneqim/mitnaqqem.*

Vamos a examinarlos primero cada uno por su lado. ¿Quiénes son estos rebeldes, que pretenden tomarse la venganza por su mano? Venganza, al parecer, de una supuesta ofensa recibida. Algunos proponen figuras mitológicas, como el Leviatán, Tanin, Rahab, etc.: «Tú aplastaste la cabeza del Leviatán, rompiste la cabeza del Dragón» (Sal 74,14, pero distintos de los *ṣrryk* del v. 4); «Tú traspasaste y destrozaste a Rahab» (Sal 89,11, paralelo de *'wybyk;* Is 51,9, etc.). Otros piensan en los gigantes semidioses de Gn 6,4, o bien en los refaim o nefilim, tan queridos y explotados en la tradición apocalíptica tardía (que parece remontarse a creencias arcaicas).

Creemos que en el salmo los rebeldes se identifican con un tipo humano, que no acepta a Dios o el someterse a Dios, que se rebela

quizá por no haber sido plenamente como *'lhym* (por donde sonaría una alusión a Gn 3,5). Son rebeldes no sólo despechados, sino vengativos y agresivos, *mtnqm* (Castellino la interpreta de otro modo: «pretende usurpare il potere di Dio di far giustizia nel mondo»). Frente a ellos, el Señor cimienta o funda un alcázar inaccesible e inexpugnable; algo así como el paraíso defendido por el ángel y la espada llameante, o como la montaña de los dioses (¿piedras de fuego o seres ígneos?) de Ez 28,12-19. El «alcázar» es el firmamento, que impide a los rebeldes escalar la zona celeste.

Por lo demás, hay que notar que toda la población mitológica de divinidades rebeldes al Dios supremo son proyección y expresión de una experiencia religiosa: de la criatura rebelde al creador, sean criaturas materiales rebeldes al orden cósmico (el océano), sean seres inteligentes que pretenden afirmarse sin Dios o contra Dios. Con palabras del salmo diríamos que no aceptan ser «poco menos que dioses».

Lo opuesto a la rebelión es el servicio de la alabanza (tal como hemos leído *'šrtnh),* un servicio que se hace con la boca: «su luz y su alabanza son la porción de los hombres» (Eclo 16,16). La actitud opuesta a la rebeldía vengativa es la actitud del niño. Hemos de recordar que los bebés mamaban al menos hasta cumplidos los dos años (al olvidarlo, Kirkpatrick ha caído en la trampa y considera a los *ynqym* «in-fantes», incapaces de hablar). El salmista menciona la boca de los niños como órgano de lenguaje, con lo cual sintetiza dos elementos. Primero es la actitud infantil, no pueril, del ser humano que descubre el mundo día a día, con estupor gozoso. Nombrando, toma posesión de él (como nuevo Adán); mirando, acepta sencillamente la belleza genesíaca de los seres. Descubrimiento, afirmación, gozo: el poeta quisiera ser niño o seguir siéndolo. Esa actitud infantil librará al hombre de la rebeldía mezquina y vengativa, porque sabe aceptar el mundo y su puesto en él. Aunque no lo entienda del todo. *¿Qué es el hombre?* Puede ser un Prometeo rebelde, puede ser un infante que alaba a Dios.

En segundo lugar, la boca infantil es inadecuada: «¡Ay, Señor, mira que no sé hablar, que soy un muchacho!» (Jr 1,6). Aunque adulto, el orante siente que su boca es infantil, inadecuada para alabar a tal Señor y tales obras. Por eso recurre a la inmediatez de la exclamación y de la pregunta sorprendida.

Es una gran intuición el oponer alabanza a rebeldía. Dice Sab 10,21: «La sabiduría abrió la boca de los mudos y soltó la lengua de los niños.» Ben Sira plantea la distinción en otros términos:

«¿Un linaje honroso? —El linaje humano.
  ¿Un linaje honroso? —Los que temen a Dios.
¿Un linaje abyecto? —El linaje humano.
  ¿Un linaje abyecto? —Los que quebrantan la ley.» (Eclo 10,19).

Los animales se reparten en doble división: primero, domésticos y

salvajes, ganado y fieras; segundo, según la zona o elemento, tierra, aire, agua (lógicamente falta el fuego). Es notable la atención dedicada a los peces, que tejen y destejen sus sendas invisibles dentro del mar (como la nave, según Prov 30,19). ¿Es que el poeta considera más hostil o más inaccesible el mar? Se diría que para él es más misterioso el dominio de los seres marinos que el de las aves. La enumeración de los animales se ensancha al final, y el poema parece alargarse y apagarse en una mirada absorta. ¿Ha pensado en las órbitas de los astros el que se pierde mirando las sendas de los peces? El texto del poema no explota la correlación, simplemente se queda mirando: «en él bullen, sin número, animales pequeños y grandes» (Sal 104,25), «en él hay criaturas extrañas y toda clase de monstruos marinos» (Eclo 43,25).

Si el salmo es posterior a las ideas expresadas en Dt 4,17s, el rápido desfile de animales puede contener una alusión velada y polémica: no son *'lhym* ni imagen de dioses.

c) Miembros del cuerpo.

Recojo este paradigma nada más para subrayar un particular que con frecuencia se pasa por alto o incluso se deforma. Acostumbrados a una lectura más bien intelectual, muchas veces apelan al antropomorfismo o expresión metafórica, para deshacerse de las «manos de Dios». Desde luego, se trata de una metáfora antropomórfica: ¿hay algo no antropomórfico en nuestro hablar de Dios?

Pues bien, mencionar «las obras de tus manos» podría ser expresión lexicalizada, a fuerza de repetida; añadiendo «tus dedos», la imagen retorna. Y lo que la imagen pretende es hacer ver el carácter artesano de la creación. No es un acto de inteligencia, «sabiduría» puramente intelectual, ni de poder distante. Es una tarea artesana menuda, cariñosa. Un pasar y repasar los dedos, modelando la forma perfecta de los astros: como vajilla, como joyas, los astros son para el poeta piezas de la divina artesanía; también los animales. ¿También el hombre? El modelo tácito del Génesis lo podría sugerir, el autor no lo formula (lo dirá con singular belleza y amargura Job 10,8).

Del hombre se mencionan los pies, para el gesto emblemático del dominio. Es curioso que también las aves voladoras están bajo los pies del hombre, y los peces, viajeros incansables del mar. También se menciona la boca del niño, madrugadora para la alabanza balbuciente.

La visión plástica, corpórea, es una constante de la poesía de los salmos. Inveterados malos hábitos de lectura hacen necesario llamar la atención sobre este punto y espero que excusen el recurso didáctico a la paráfrasis.

d) Cualidades: *'dyr, hwd, kbwd, hdr.*

Es posible que hdr y 'dr estén etimológicamente emparentados, casi como alófonos. En Is 63,1 aparece el vencedor: *zh hdwr*

blbwšw = magnífico en su vestido, o vestido de gala, o de punta en blanco.

Son cualidades típicas, aunque no exclusivas, de Dios y del rey:
kbwd + *hdr:* de Dios: Sal 29,1; 96,8; 104,1; 111,3; del rey: 45,4.
kbwd + *hwd* + *hdr:* de Dios: Sal 145,5 (TM); del rey 21,6, conferidos por Dios.
hwd + *hdr:* Job 40,10: son cualidades de que se ha de revestir Job para ocupar el puesto de Dios (la ironía se extrema) [3].

e) Acciones de Dios.

Con los personajes, éste es el paradigma más importante. Las acciones de Dios son ocho: *ysdt, kwnnt; tzkr, tpqd, tḥsr, tʿṭr, tmšyl, šth:* la primera bina y el último en qal, el resto en yiqtol. El cambio es más estilístico que gramatical: la primera bina se refiere al mundo estelar, el último sirve de conclusión.

El primero es como un verbo fundacional (Is 48,13; 51,13.16 Sal 24,2, 78, 69; 89,12 Job 38,4 etc.). El segundo enuncia la institución: Delitzsch lo traduce «herstellen und aufstellen». El alcázar es probablemente el firmamento; ¿dónde se cimienta? Am 9,6 sugiere que en los horizontes de la tierra. Los astros están dispuestos o colocados para el movimiento, no llevan cimientos.

En forma subordinada, de gerundio, se introduce la acción de Dios reprimiendo a los rebeldes (tampoco entran en la cuenta los infinitos adverbiales de Sal 65,11).

Los verbos que siguen tienen al hombre por objeto. Los dos primeros, *zkr* y *pqd* dicen una relación personal. Estrellas y animales son hechura, del hombre Dios se acuerda y ocupa. ¿Por qué se ocupa de él?, ¿por el valor que tiene? Más bien, el valor que tiene es porque Dios se ocupa de él. ¿Qué es el hombre? Esa criatura de la que se ocupa personalmente Dios. Extraño y maravilloso; (con trágica ironía arrojará Job este verso a Dios, 7,17) [4].

La cuaterna que sigue articula la ocupación de Dios, subraya su iniciativa, inculca que el hombre ha recibido de Dios su dignidad. Los cuatro verbos son como el ceremonial de un rito de investidura: *ḥsr, ʿṭr, mšl, šyt.* Primero el puesto asignado en el orden de los seres, después la coronación, por la cual es constituido jefe, finalmente se le pone un escabel bajo los pies. Se evita la mención explícita del trono, para no darle función real. El mando de *mšl* se asigna en Gn 1,16 al sol y la luna.

Dios hace al hombre partícipe de su propia gloria, para que sea el señor o virrey de la tierra. A cualquier hombre: compárese con la limi-

[3] Véase el comentario en *Los Libros Sagrados:* Job, p. 191.
[4] *Los Libros Sagrados:* Job, p. 48.

tación en otro horizonte de Eclo 10,4s «En manos de Dios está el gobierno del mundo: sobre él establece al hombre oportuno; en manos de Dios está el éxito del hombre, él da su majestad al rostro del soberano».

Frente a una acción tan intensa y decisiva de Dios, ¿qué hace el hombre? Servir con la boca y mirar, alabar y contemplar. Contemplación y alabanza salvan al hombre de la arrogancia, de querer desbancar a Dios. Contemplando y alabando aprende el hombre a calcular su tamaño y a ocupar su puesto privilegiado. En el silencio de la noche, el espectáculo de los astros, que giran pausadamente, casi imperceptiblemente, son una intimación divina al hombre: *¿Qué es el hombre?* El simple hecho de preguntarlo ya es reconocimiento del límite, profesión de ignorancia; y la respuesta interina lo corrobora. Tiene mando sin ser el amo, tiene una gloria que es recibida, ocupa un puesto que le han asignado. Porque contempla su pregunta. Los griegos decían que la admiración es la madre del saber.

3. *El salmo 8 en el AT*

a) La fuente inmediata de inspiración del salmo es Gn 1, como persuaden las siguientes palabras repetidas en ambos: *šmym, ʾrṣ, ym, yrḥ, kwkbym, mšl, ʾdm, bhmwt, dg, rʾh.* Dios «veía» que era bueno y aprobaba; el hombre ve y se pregunta.

La influencia de Gn 2-3 no es segura; sólo se puede colegir o conjeturar por alusiones.

b) En este salmo se inspiran: Sal 144,3, que lo coloca en un contexto diverso. Job 7,17 retuerce la frase contra Dios: mejor sería que Dios no se ocupase del hombre, la vigilancia de Dios se vuelve insoportable [4].

c) Eclo 16,24-17,14 es una reflexión sapiencial sobre el puesto del hombre en el cosmos. Es un texto que podría servir para un estudio comparativo. Son comunes los temas del dominio y la alabanza. El tono es en Ben Sira didáctico, sin paradojas ni preguntas [5].

d) Muy importante es la trasposición ética del dominio de las fieras: el hijo de Adán debe dominar las fieras de la tierra; también debe dominar la fiera en sí mismo. Inicia la reflexión sobre el relato de Caín, donde Dios describe el «pecado» como animal «agazapado», dispuesto a lanzarse sobre el hombre, «pero tú puedes dominarlo» *(mšl).* Se prolonga la visión del hombre = bestia en la oración de los salmos. Culmina el tema en Dn 7: después del fracaso de las cuatro bestias,

[5] En el volumen de homenaje a S. Terrien, «Israelite Wisdom», he escrito un comentario teológico a la perícopa: *The Vision of Man in Sirach 16,24-17,14*, pp. 235-245.

rectoras sucesivas de una historia inhumana, Dios concede el poder a un hombre, un «hijo de Adán», traído de la tierra y devuelto a ella, para que la historia humana se humanice [6].

Esta trasposición es frecuente en la tradición antigua, comentando la creación del hombre, «de opificio hominis», aunque no siempre se realiza el paso apoyándose en datos bíblicos. Vamos a citar a uno en representación de muchos:

> «Que dominen las bestias salvajes. ¿Dominas toda clase de fieras? Me responderás: ¿es que tengo fieras dentro de mí? —Sí, y muchas; llevas dentro una multitud de fieras. No lo tomes a ofensa. Fiera grande es la cólera cuando ladra en el corazón; ¿no es más feroz que cualquier mastín? La perfidia guarecida en un alma pérfida, ¿no es más feroz que un oso de las cavernas? ¿No es una fiera la hipocresía? El que injuria afiladamente, ¿no es un escorpión? El codicioso, ¿no es un lobo rapaz? ¿Qué clase de fiera no llevamos dentro? El lujurioso, ¿no es un caballo enfurecido? [Jr 5,8]... En resumen que hay muchas fieras en nosotros. Pues, si dominando a las fieras de fuera, dejas que te dominen las de dentro, ¿te han hecho realmente señor de las fieras?... Te han creado para dominar, dominar a las pasiones, dominar a las fieras... El poder que nos han dado sobre los seres vivientes nos prepara para dominarnos a nosotros...» (Basilio de Cesarea, homilía X del Hexaemeron, 19).

Las breves notas precedentes muestran el puesto central que ocupa este salmo en el AT, desde el Génesis hasta el Apocalipsis de Daniel. La razón es que ha dicho o ha preguntado hondamente sobre la condición humana. La consecuencia es que el salmo llega cargado o potenciado al NT.

4. *Lectura cristiana del salmo 8*

a) Como ya apuntamos, el salmo contiene una insatisfacción que busca resolverse. La hemos formulado en términos de identificación específica: ¿podemos decir realmente de cualquier hombre que es señor de la tierra?, ¿lo podemos decir plenamente de alguno? ¿Dónde está el hombre limpiamente infante, aunque adulto, sin sombra de rebelión? Se diría que el salmo exagera; que cuando miramos en torno, nuestra observación nos trae un hombre muy distante de la condición divina, bastante próximo a las fieras, con poca dignidad y señorío. Lo que Dios hizo el hombre lo ha deshecho, mientras los astros giran indiferentes en el cielo nocturno. Y si alzamos la mirada a lo alto, es para llorar el

[6] Puede verse el comentario en nuestro volumen: *Profetas* II, 1269-1270.

propio desorden. ¿Dónde los ojos limpios que ven a Dios en sus obras?, ¿dónde la boca infantil que disfruta alabando? [7].

Delitzsch y Kraus han escrito páginas importantes sobre el tema. Sin repetirlos aquí, vamos a comenzar por ceder la palabra al NT, citando nuestro salmo o sugiriendo claves para su trasposición al nuevo contexto.

b) Mt 21,16 cita el v. 3, calificándolo con tono polémico, haciendo resaltar la oposición entre la espontánea alabanza infantil y la indignación afectada y envidiosa de sacerdotes y letrados. Hay un corrimiento de sentido: lo que en el salmo se refiere a Dios, en Mt se refiere al «hijo de David»; y el puesto de los rebeldes lo ocupan las autoridades del momento.

Heb 1,5-8 constituye un comentario capital. Todo lo que le falta al salmo de realismo se realiza en el Hijo de Dios hecho hombre; el idealismo del salmo se hace realidad. Aparece un hombre concreto, un «hijo de Adán» por antonomasia, de quien se puede cantar el salmo sin correcciones ni reservas. Ahora bien, la corona la consigue a través del sufrimiento, de un modo no previsto en el salmo. El comentario de la carta a los Hebreos transporta el salmo al nuevo contexto cristiano y lo establece firmemente en él, ofreciendo la clave definitiva de lectura y rezo para el cristiano. Jesucristo cumple el salmo y lo supera.

1 Cor 15,26 aplica al Mesías glorificado la frase «todo lo han sometido bajo sus pies». El salmo entra así en un contexto escatalógico ya inaugurado. El sometimiento seguirá en proceso hasta la consumación: «cuando el universo le quede sometido, también el Hijo se someterá al que se le sometió, y Dios lo será todo para todos».

Otros textos no son cita directa, pero sirven de ilustración. Así Mt 11,25 «Bendito seas Padre, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla» (parvulis en la Vulgata). Véase también 1 Cor 1,26s.

c) Basándonos en esos datos explícitos del NT, podemos hacer algunas sugerencias para prolongar los símbolos del salmo en una meditación cristiana.

Cristo realiza el sentido del salmo en su encarnación; lleva a plenitud a la humanidad como hombre adulto (cfr. Ef 4,13), como «hijo de Adán» por antonomasia e imagen plenaria de Dios. Al mismo tiempo conserva siempre la originalidad y espontaneidad infantil. En brazos de María se nos presenta como «hijo de la humanidad», «nacido de

[7] En su poema del significativo título «Hombre caído» dice Pemán:

Todo está triste en torno mío
porque mi Cuerpo desconcierta al mundo...
Soy una nota falsa del cántico del mundo.
Yo solo frente al astro que boga por su río.

mujer», nuevo descubridor del mundo hecho por él y para él. Esa actitud de sencillez, de pasmo y alabanza, la conserva toda la vida. En él no hay nada de rebelión ni hostilidad, porque acepta plenamente el designio del Padre. Al formar parte de la familia humana, nos enseña la filiación, que es como una infancia espiritual: «el que no se vuelva niño no entrará en el reino del cielo»; nos enseña a ver con ojos nuevos y limpios la creación, nos da la capacidad de asombro que puede reprimir toda rebelión.

El cristiano, al recibir el espíritu de filiación, participa de la auténtica dignidad del hombre, supera la rebeldía y se une al coro de la alabanza. La pregunta del salmo recibe una nueva respuesta = *¿Qué es el hombre?* —Es el hermano menor y la imagen de Jesucristo, por quien el Padre se acuerda y se ocupa de él. Pero esta pregunta sigue siendo enigma y paradoja, porque nos abre el horizonte del misterio: ¿Qué es el hijo de Adán? —Un hijo de Dios.

Nota sobre métodos

Beyerlin, en el artículo citado, defiende que el salmo está compuesto de dos piezas heterogéneas, coordinadas en un segundo momento: los versos 4-9 y el resto. 4-9 procede de círculos sapienciales postexílicos. Su método y sus presupuestos están definidos por la «historia de tradiciones».

Loretz no se contenta con tal división y continúa desmembrando. Su conclusión es que el salmo se forma en tres (o cuatro) estadios sucesivos: primero, la pregunta sobre el hombre, 5-9, recibe un marco litúrgico para adaptarlo al uso litúrgico; segundo, se añaden los versos 8,4ab y 8,2c; tercero, se añade 8,3ab y se opera un ligero cambio 8,3ab. Dice que su método parte de presupuestos textológicos, en los que no es competente la filología.

Está claro que nuestros métodos son divergentes [8].

[8] Veáse la Introducción: sobre la «unidad», pp. 20s.

ADDENDA

Pág. 71, lín. 22: ... incapaces de hablar); la instrucción del escriba egipcio Ani, VII habla de tres años de lactancia.

Pág. 73, n. 3: Véase L. Alonso Schökel/J. L. Sicre, *Job: Comentario teológico y literario* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 572s. Y en n. 4, ibíd., p. 162s.

Pág. 77, n. 8: Cf. también O. H. Steck, *Beobachtungen zu Psalm* 8: «Biblische Notizen» 14 (1981) 54-64.

Pág. 77, final: Sería interesante comparar el salmo 8 con la oda a Diego Oloarte de Luis de León. Si el arranque es parecido, el desarrollo toma una dirección del todo diversa: «Cuando contemplo el cielo de innumerables luces adornado, y miro hacia el suelo de noche rodeado, en sueño y en olvido sepultado...».

Salmo 11

1 ביהוה חסיתי איך תאמרו לנפשי נודו הרכם צפור
2 כי הנה הרשעים ידרכון קשת
כוננו חצם על יתר לירות
[במו אפל לישרי לב
3 כי השתות יהרסון צדיק מה פעל
4 יהוה בהיכל קדשו
יהוה בשמים כסאו עיניו יחזו
עפעפיו יבחנו בני אדם
5 יהוה צדיק
יבחן ורשע
ואהב חמס
[שנאה נפשו
6 ימטר על רשעים
[פחים אש וגפרית ורוח זלעפות מנת כוסם
7 כי צדיק יהוה
צדקות אהב ישר יחזו פנימו

1 Al Señor me acojo; ¿por qué me decís:
«Escapa como pájaro al monte,
2 que los malvados tensan el arco,
ajustan la saeta a la cuerda
para disparar en la sombra contra el honrado?
3 Cuando se tambalean los cimientos,
¿qué podrá hacer el justo?»

4 —El Señor está en su templo santo,
el Señor tiene su trono en el cielo:
sus ojos están observando,
sus pupilas examinan a los hombres.
5 *El Señor examina a inocentes y culpables,*
y odia al que ama la violencia;
6 hará llover sobre los culpables ascuas y azufre,
les tocará en suerte un viento huracanado.
7 Porque el Señor es justo y ama la justicia:
los honrados verán su rostro.

1. Ha sido comúnmente aceptada la lectura *nwdy* (Q) *hr km ṣpwr,* que da un sentido perfecto sin cambiar las consonantes.

2. *bmw 'pl:* en la sombra o desde la sombra; ellos están apostados er sitio oscuro, aunque su blanco esté iluminado; compárese con 64,5 «a esco das» (Dahood).

4a. *Yhwh bhykl qdšw:* como enunciado con cópula implícita: El señor ε Si igualamos la construcción del primer hemistiquio a la del segundo, tenc mos que traducir: El Señor, su santuario está en el templo/el Señor, su tı está en el cielo. Esa igualación sintáctica da un sentido poco aceptable.

4b. *'p'pym* = pupilas.

5. El verbo bḥn separa los dos complementos opuestos con cierto énf *npšw:* el sufijo se refiere a Yhwh, como los anteriores.

6a. *pḥym:* con simple metátesis, *pḥmy,* o contando sólo con las consona *pḥm.*

7. *ṣdqwt:* se puede tomar como femenino terminado en *-wt* o como plı en ambos casos tiene valor de abstracto = «justicia».

1. *Indicios formales de composición*

a) El nombre de *Yhwh,* colocado en comienzo de verso o hem quio, es un primer indicador. Abre los versos extremos y suena veces en el centro del salmo.

b) El verso final emplea el recurso de la recapitulación o repetic de palabras importantes del salmo: Yhwh, *yšr* 2b, *ṣdyq* 3b.5a, *ḥzh 'hb* 5b; queda sin representación el v. 6, que es antítesis del 7.

c) El recurso de la repetición de palabras cobra más relieve. más importante es la de la antítesis justo/malvado con sus equivalen Así tenemos: *ṣdq* 3b.5a.7a, *yšr* 2b.7b, *rš'* 2a.5a.6a; en su reparto po salmo siguen el siguiente orden: *rš'-yšr-ṣdyq, ṣdyq-rš', rš'-ṣdyq-yšr.* In pretando: los malvados y el justo, empeñados en lucha desigual al p cipio, comparecen juntos a la presencia del Señor juez, para ser sep dos en dos sentencias opuestas. Es la clave del salmo: Dios es el j de los hombres, decisivamente divididos en justos e injustos, inocent culpables. El juicio tiene algo de escatológico.

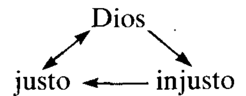
También es significativa la repetición de *'hb* rigiendo la antítesis «violencia/justicia»; y la repetición de *ḥzh,* vinculando como sujeto: Señor y a los honrados.

2. *Personajes y situación*

Al triángulo básico del juez y las dos partes se añade un grupo ı provoca dialécticamente la profesión del orante. Podemos identificar grupo con el personal del templo, los encargados de hacer valer el recho de asilo.

El salmo contiene en su texto parte del contexto o situación, aunque presuponiendo un par de cosas. Un inocente perseguido acude al templo invocando el derecho de asilo. Los encargados [1] le dicen que, en las circunstancias actuales de anarquía o terrorismo, el templo no ofrece asilo seguro, y le aconsejan echarse al monte. Fuga en vez de refugio. Entonces él responde con su profesión de confianza en el juicio del Señor. Los medrosos consejeros tienen que escuchar como testigos la confesión valiente del pobre perseguido. (Es curioso que ellos no pronuncien el nombre de *yhwh*.)

Ese grupo que mueve dialécticamente el salmo se queda dentro de él escuchando, sin participar de nuevo. Esto nos deja otra vez con el triángulo Dios-justo-injusto. Observemos las relaciones: hay acción de injusto a justo, no la opuesta; acción de Dios al injusto, no la opuesta; la relación entre Dios y el justo es mutua. La representación gráfica puede ser:



Entre Dios y el justo hay un cierto parentesco: ambos son *ṣdyq*, ambos miran *ḥzh*. Entre Dios y el injusto hay dos amores *'hb* opuestos: violencia y justicia; los injustos sufrirán el castigo definitivo; el justo inocente es víctima del injusto violento: «¿qué puede hacer él?».

Es decir, el esquema de relaciones está simplificado en el salmo, para dar la esencia del juicio de Dios sobre la conducta social de los hombres. El esquema nos muestra oposiciones fundamentales.

b) El personaje Dios actúa como juez. Su trono es tribunal forense, el cielo indica que es tribunal supremo, sin apelación. La sentencia será definitiva. El paradigma de sus acciones judiciales se salta algunos momentos clásicos, como el ponerse en pie para pronunciar la sentencia (compárese con Sal 82). Concede especial relieve a la indagación y a la ejecución de una sentencia implícita: *ḥzh, bḥn, bḥn, ymṭr* y *śn'*. Es decir, observa y examina a todos los hombres sin distinción, examina distinguiendo a justos e injustos, que es distinción radical para un juez. Odia al violento, definiendo con su odio y amor los valores auténticos, tomando partido frente a ellos, porque su imparcialidad no es neutralidad. Finalmente, él mismo ejecuta el castigo, sacando de su arsenal las armas ígneas que aniquilan sin remedio. No es el castigo medido de la vara, sino el final del fuego. Es el castigo de Sodoma y Gomorra (Gn 19,24; véanse también Is 34,9s; Sal 18,13ss; 140,11). La porción de la

[1] A. González Núñez interpreta de otro modo: piensa que las palabras citadas en 1b-3 se entienden mejor en boca del enemigo que amenaza que en boca del amigo que aconseja.

copa alude a la sentencia, que reparte debidamente las porciones, para derramarlas sobre la cabeza de los reos.

Juez supremo y último es la figura del Señor en el salmo: la confesión del orante es un acto de fe y de esperanza. Sabe que la injusticia y la violencia no tienen la última palabra.

3. *Oposiciones*

Las oposiciones de este salmo son ásperas, no matizadas. La urgencia de la situación las favorece, el personal del templo las provoca.

a) La primera oposición se dispone en el paradigma del *asilo:* el templo es asilo, el monte es refugio, el Señor es refugio. Se puede añadir que los violentos se acogen a la sombra garante de impunidad.

El asilo es una realidad espacial: espacio cerrado y protegido. El espacio protector del salmo incluye: los cimientos de un edificio, un templo sagrado, el cielo, y el Señor en persona. El derecho de asilo es una institución que utiliza edificios o ciudades (construcciones) protegidas por una instancia jurídica, de ordinario sagrada. ¿Es su defensa la construcción material, o la razón jurídica que lo preserva, o la persona del soberano que lo garantiza? Los especialistas del templo hablan como si pensasen lo primero: si el edificio se cuartea, no hay nada que hacer; hasta el recinto del templo llega la oculta amenaza.

El orante protesta contra dicha interpretación. Lo que confiere seguridad al templo es la presencia del Señor: en eso el templo es imagen y traslado del santuario celeste. Por eso él no se «refugia» en un edificio, sino en una persona, el Señor. La expresión frecuente en los salmos «refugiarse en/acogerse al Señor» (2,12; 5,12; 7,2; etc. En castellano «refugiarse» prefiere un espacio, mientras que «acogerse» va bien con personas) apura su perfil por oposición en el presente salmo [2]. En esta perspectiva, el templo es una superestructura que, al derrumbarse, puede dejar al descubierto la roca. Otros salmos llaman al Señor «roca» p. e. «Dios mío, roca mía en la que me refugio» 18,3.

El monte es refugio, asilo natural de aves acosadas. El ave confía en la configuración de la montaña más que en el poder de sus alas. Aunque un pájaro puede hacer su nido en el templo (Sal 84,4), el monte le ofrece espacio donde volar con seguridad; en el monte no hay edificios que se cuartean. El salmo 55, describiendo la situación de anarquía en la ciudad y los peligros del inocente, recurre a la misma imagen que se cumple o se apoya en la historia: el monte fue el refugio de David en sus andanzas de proscrito y perseguido. En este momento el salmista

[2] Puede consultarse: P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms* (Münster-Schwarzbach 1971).

rechaza semejante escapatoria. Es decir, el monte entra en el paradigma de refugio o asilo para ser descartado.

El «templo santo» según algunos sería otra designación del cielo (probablemente Miq 1,2; Hab 2,20?). En tal interpretación el valor del templo terrestre queda aún más relativizado; pero parece preferible referirlo al templo terrestre (según Jon 2,5.8; Sal 79,1; 138,2). En todo caso, lo que da seguridad es la actividad judicial de Dios.

La oposición propuesta se especifica en el aspecto objetivo en inestabilidad. Estabilidad, en el plano subjetivo en inseguridad/seguridad, en las imágenes de cimientos cuarteados/trono divino.

b) La figura de los malvados presenta varios contrastes sugestivos. Los vemos primero agazapados, amparados por la oscuridad, dueños del espacio rasante que salvan con sus flechas; entonces, desde arriba, les cae una lluvia ardiente. Con los arcos en la mano, apuntando y ya por disparar, son alcanzados por otros disparos certeros, contra los que no vale la oscuridad ni su puntería. En imagen moderna, como un bombardeo aéreo, que aprovecha la verticalidad para alcanzar su objetivo. En esta primera oposición se conjugan dos imágenes correlativas: la imagen venatoria de la caza al hombre, la imagen de una lluvia de fuego como castigo final. Las dos se desarrollan con especial precisión e intensidad.

Es complementaria la oposición de oscuridad y lucidez: los malvados se esconden en la sombra, los ojos de Dios lo ven todo: «ni la tiniebla es oscura para ti, la noche es clara como el día» (Sal 139,12); «Los ojos del altísimo son mil veces más brillantes que el sol y contemplan todos los caminos de los hombres» (Eclo 23,19). También aquí funciona una imagen plástica: el poeta enfoca su observación para tomar un primer plano de unos ojos y unas pupilas que miran y examinan atentos. (De nuevo encontramos la calidad corpórea, plástica, de esta teología poética.)

Aquí encaja la oposición amor/odio con sus complementos, explicada antes.

c) También el inocente trae sus oposiciones. Ya hemos visto la primera, su profesión de confianza frente al desánimo de sus consejeros. La segunda funciona al englobar al justo que ora en la categoría general de los honrados: ¿qué puede hacer el inocente? —podrá ver el rostro de Dios. Ver el rostro de Dios [3], aunque sea expresión lexicalizada, cobra relieve por la repetición del verbo *ḥzh* (la fórmula ordinaria es *r'h pny 'lhym).* Ridderbos señala agudamente otra oposición: el justo no puede hacer nada, el Justo actúa; y nota la consonancia sugestiva de *ḥsh* y *ḥzh,* refugiarse y contemplar.

Otra oposición, tácita o implícita en el salmo, es fe y visión. El salmista está haciendo una profesión de fe: tiemblan los cimientos, Dios

[3] F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen, nach biblischer und babylonischer Auffassung* (Würzburgo 1924).

está; lo acecha la oscuridad, Dios mira; actúan impunes los malvados, les llueve el castigo. Todo afirmaciones de fe, y la última es que «verán». La esperanza anticipa la visión futura iluminando la oscuridad presente.

4. *Imágenes*

Resumimos las imágenes ya señaladas en los párrafos precedentes.

Imagen del juez: tribunal supremo, indagación, examen, ejecución de la pena [4]. Imagen del asilo: monte, edificio, cimientos. Imagen venatoria: pájaro que escapa, armas a distancia, impunidad del cazador. Imagen de oscuridad y visión.

El motivo de los «cimientos» puede resonar con valor o connotación simbólica: son los cimientos del templo, pueden ser los cimientos del orden social y aun del orden cósmico (véase Sal 82,5); pero el trono celeste no vacila. En esta perspectiva, la violencia injusta sacude los cimientos del orden; el castigo justo, que es liberación, los restaura. La justicia del inocente es desvalida, porque no recurre a la violencia de los malvados; pero hay una justicia superior, eficaz e inapelable, que vence la injusta violencia. La justicia superior del juez y la débil del inocente pertenecen a la misma familia, llevan el mismo nombre o la misma raíz *ṣdq*. De ahí su presencia dominante en el salmo.

5. *Trasposición cristiana*

La imagen de Dios como juez supremo y final se mantiene en la lectura cristiana, añadiendo la función judicial de Cristo al final de los tiempos: juez de vivos y muertos (Hch 10,42). El Apocalipsis utiliza la imagen de la copa, que suministra los castigos correspondientes (Ap 15,7; 16,1; 21,9). Siendo el fin de la historia común para todas las eras y para las dos economías, la dimensión escatológica del salmo no cambia sensiblemente en la trasposición.

Sí cambia la fe y esperanza en el refugio. El NT nos enseña que Cristo es la roca y el templo y el cimiento. No es una estructura material lo que nos acoge (Iglesia como edificio); tampoco es razón suficiente la estructura organizativa: pueden caer muros y hasta temblar cimientos, sin que vacile la roca que es Cristo. A veces un temblor de estructuras humanas puede purificar la fe y esperanza en la «roca» y «fundamento único» (1 Cor 3,11). De él reciben solidez participada los demás.

En cuanto a la fuga, el salmo propone un caso particular: la fuga

[4] Amplio tratamiento en DBS IV 1321-1394, escrito por Pautrel y Mollat.

queda descartada a favor de una confianza que arrastra el peligro. Para determinados momentos el evangelio puede recomendar la fuga (Mt 10,23). De ambas conductas nos da ejemplo en su vida Jesús, y su ejemplo doble lo prolonga la historia de la Iglesia. Se puede tomar la fuga en sentido propio y en sentido figurado. Uno puede escapar internamente sin moverse externamente: huir de exigencias, compromisos y lealtades. Frente a tales tentaciones internas de la vida cristiana, el salmo inculca fe y esperanza.

También es posible aplicar el salmo al «personal del templo»: ¿cuál es el consejo que dan al inocente? ¿Basado en la esperanza o apoyado en construcciones humanas? San Agustín piensa en los herejes y donacianos y baraja de otro modo algunos datos del salmo:

> «Tengo un monte en quien confío. ¿Por qué me decís que pase a vosotros, como si hubiera muchos Mesías? Y si os llamáis montes por vuestra soberbia, habrá que ser pájaro con las alas de las virtudes y los preceptos de Dios. Ellos nos prohíben volar a tales montes o poner nuestra esperanza en hombres soberbios. Tengo una casa donde descansar; pues «el ave ha encontrado una casa». Y Dios se ofrece como refugio al pobre. Y para no perder al Mesías buscándolo entre los herejes, digamos con toda confianza: Confío en el Señor, ¿por qué me decís que vuele a los montes como un ave?»

Quizá sea más agudo el salmo aplicado dentro de casa.

* * *

Como ejemplo de método quiero mencionar a Kraus, quien piensa que el autor del salmo «es un desconocido que busca protección, cuyo canto ha entrado en los archivos del templo». Esto supone identificar el yo del salmo con el yo del autor, el poema con la vida. La identificación es un presupuesto no crítico, y se piensa que tal identificación explique el sentido del salmo.

ADDENDA

M. Mannati, *La Psaume 11:* VT 29 (1979) 222-228.

Salmo 19

2 השמים מספרים כבוד אל
ומעשה ידיו מגיד הרקיע
3 יום ליום יביע אמר
ולילה ללילה יחוה דעת
4 אין אמר
ואין דברים
בלי נשמע קולם
5 בכל הארץ יצא קום
ובקצה תבל מליהם

לשמש שם אהל בהם
6 והוא כחתן יצא מחפתו
ישיש כגבור לרוץ ארח
7 מקצה השמים מוצאו
ותקופתו על קצותם
ואין נסתר מחמתו

8 תורת יהוה תמימה משיבת נפש
עדות יהוה נאמנה מחכימת פתי
9 פקודי יהוה ישרים משמחי לב
מצות יהוה ברה מאירת עינים
10 יראת יהוה טהורה עומדת לעד
משפטי יהוה אמת צדקו יחדו

2 El cielo proclama la gloria de Dios,
el firmamento pregona la obra de sus manos;

3 el día le pasa el mensaje al día,
la noche se lo susurra a la noche.

4 Sin que hablen, sin que pronuncien,
sin que resuene su voz,

5 a toda la tierra alcanza su pregón
y hasta los límites del orbe su lenguaje.

Allí le ha puesto una tienda al sol:
6 él sale como un esposo de su alcoba,
contento como un héroe, a recorrer su camino.
7 Asoma por un extremo del cielo
y su órbita llega al otro extremo:
nada se libra de su calor.

8 La ley del Señor es perfecta,
devuelve el respiro,
el precepto del Señor es fiel,
instruye al ignorante,
9 los mandatos del Señor son rectos,
alegran el corazón,
la norma del Señor es límpida,
da luz a los ojos,

10 el respeto del Señor es puro,
eternamente estable,
los mandamientos del Señor son genuinos,
justos sin excepción;

11 הנחמדים מזהב ומפז רב
ומתוקים מדבש ונפת צופים

12 גם עבדך נזהר בהם
בשמרם עקב רב
13 שגיאות מי יבין
מנסתרות נקני
14 גם מזדים חשך עבדך
אל ימשלו בי
אז איתם
ונקיתי
מפשע רב
15 יהיו לרצון אמרי פי
והגיון לבי לפניך
יהוה צורי
וגאלי

11 más preciosos que el oro,
más que el oro fino,
más dulces que la miel
de un panal que destila.

12 Pero, aunque iluminan a tu siervo
y traen una gran recompensa,
13 ¿quién conoce sus fallos?
Absuélveme de lo que se me oculta,
14 preserva a tu siervo de la arrogancia,
para que no me domine:
así quedaré libre e inocente
de pecado grave.

15 Acepta las palabras de mi boca,
acoge mi meditación,
¡Señor, Roca mía, Redentor mío!

2. *'l:* en sentido específico, el Dios supremo.
hrqy' es sujeto de la segunda frase, paralelo de *šmym* y también con artículo; la disposición del verso es quiástica, gloria y obra son paralelos; *m'śh* en singular, es la acción o la actividad.
3. *ywm lywm:* no día a día, sino un día a otro día.
4. Las tres cláusulas van coordinadas; es decir, la tercera no es oración de relativo sin *'šr* («no es un discurso que no se oiga»); las tres son concesivas de la siguiente: aunque, sin que...
5. *qwm:* la llamada de ellos, el pregón; paralelo sinonímico de *mlyhm* (Dahood) *bhm:* tiene como antecedentes los cielos o los límites del cielo (pasando de sgl a pl, ad sensum). No se debe corregir *śm* en *šm;* sujeto implícito es Dios.
7. Alterna quiásticamente *mqṣh* con *qṣwt,* con cambio de forma y número.
11. El artículo resume lo anterior, Delitzsch lo llama sumativo.
12. *gm* concesivo afecta a las dos piezas asindéticas del verso; la principal comienza en el verso siguiente. *nzhr* en sentido de vigilar, aunque dejando resonar el otro sentido, de ser iluminado. *'qb:* consecuencia, resultado, específicamente recompensa.
14. *zdym* plural de cualidad, abstracto. *'ytm:* escritura con mater lectionis redundante de la primera persona yiqtol de tmm, ser íntegro.

1. *¿Un salmo o dos?*

Es la primera pregunta que se hacen los críticos; la tradición antigua no ha dudado de la unidad.

Razones para negar la unidad. El cambio radical de tema: naturaleza o creación y ley de Dios. Cambio de estilo: la primera parte, 2-7, presenta un estilo movido, irregular, expresivo; abarca en poco espacio grandes dimensiones, se complace en la paradoja; el ritmo cambia sin perderse, combinando hemistiquios de cuatro y tres acentos, con un ensanchamiento final de tres hemistiquios. En la segunda parte, 8-15, se impone una regularidad monótona, con sinónimos en la misma posición, en ritmo regular de quina 3 + 2; el tono es enunciativo, el desarrollo no progresa. La mentalidad es mítica o primitiva en la primera parte, legalista en la segunda. El nombre divino es *'ēl* en la primera parte, *yhwh* en la segunda.

Ante razones tan coherentes (y bastante exageradas), las posiciones divergen vistosamente. Unos piensan que un número único del salterio acoge dos salmos diversos, quizá como 116 o 147 (hebreo) y al revés que 42-43; todo esfuerzo por entenderlo como un solo salmo es trabajo perdido. Otros proponen una explicación genética: se trata de un salmo primitivo que un autor posterior corrigió y completó: el salmo primitivo hablaba del mensaje de la naturaleza, el autor posterior corrigió la idea diciendo que es verdadero lenguaje y añadiendo que hace falta la ley. Según esta explicación, el salmo actual es el resultado unitario de dos

etapas diversas, de tal modo que la corrección es lo más significativo. Podemos citar como representante de este grupo a Maillot:

> La teología natural es «*une théologie infirme, incapable de jamais* retrouver le Dieu vivant en personne. Seul ceci qui connaît la Thora et le vrai nom de Dieu, peut ensuite commencer a comprendre le cantique de la création, ou pour le moins commencer a le discerner, sans pour autant le cerner. Le Dieu de la Thora est, d'après la Thora elle-même, le Dieu de la Création, mais le Dieu de la Création ne renvoie pas au Dieu de la Thora».

Podemos responder que las razones no exigen la división del salmo en dos: porque están exageradas, porque el cambio de estilo se adapta perfectamente al cambio de tema y ambos temas conviven poéticamente. Precisamente en eso está la gracia del salmo. En cuanto a la explicación genética, nos parece una posibilidad que no llega a un grado suficiente de probabilidad. La corrección que añadió el autor posterior también la pudo hacer el autor original, planteando y resolviendo la tensión. No es mucho pedirle a un poeta bíblico.

Puestos a dividir el salmo, Castellino dice que tiene cuatro partes (no que sean cuatro salmos), y tiene razón: cielo y firmamento, sol, ley, petición. La división de Castellino nos servirá para explicar el salmo por partes. Con la tradición y con gran número de comentaristas, defendemos la unidad del salmo.

Algunos signos estilísticos apoyan levemente la unidad: repeticiones verbales o temáticas, como *str* 7.13, *śyś/śmḥ* 6.9, *dʿt/ḥkm* 3.8; los predicados de la ley relacionados con la visión cósmica, *mʾyrh* como el sol, *ṭhwrh* como el cielo (Cant 6,10). No son argumentos fuertes; creemos que lo más importante es la lectura unitaria del salmo, que hace patente su coherencia y organización interna.

El dato que poseemos es una unidad. Aunque haya casos de composición, como el 108 o la plegaria de 1 Cr 16, la mayoría de los salmos están trasmitidos con sus límites correctamente trazados. La presunción no está en contra, sino a favor de la unidad. Si el salmo es coherente en su temática, su estilo y en la fusión de ambos, harían falta razones graves para dividirlo en dos.

2. *Análisis de la primera parte: 2-7*

a) 2-5a. Ex abrupto introduce al autor a sus colosales personajes, ocupados en hablar.

De repente, sin la introducción consueta de los himnos; sin presentarse, «voy a cantar» ni invitar a la asamblea «alabad, cantad, bende-

cid». Habla el poeta, es claro, pero desde fuera del poema, cediendo el puesto a sus personajes, que ocupan la escena con puros participios de presente. (Sólo al final tomará el autor la palabra en primera persona).

Los cielos y el firmamento representan espacios personificados. Cielos en plural, porque son varios superpuestos; el firmamento es la frontera del mundo celeste, plano divisorio de las aguas. Colocados quiásticamente en los extremos, abarcan todo el espacio superior. ¿Falta la tierra? —La tierra, el orbe universo es el gran público que escucha el discurso celeste; o bien es el espacio por donde se esparce el público. En ambas explicaciones, la imaginación conjura un alto escenario y un auditorio único y gigantesco. No parece que los hebreos tuvieran escenarios para representar, pero sí conocían el uso de lugares elevados para hablar a audiencias numerosas: Jue 9,7; Prov 9,3.

Días y noches son tiempos personificados: son el pulso del tiempo. Nosotros habríamos dicho que el día pasa la consigna a la noche y la noche al día, en continuidad sin ruptura. El poeta hebreo no quiere mezclar seres tan diversos, separados por Dios cuando separó la luz de las tinieblas. Job atestigua apasionadamente la incompatibilidad de ambos tiempos, día y noche: «que ese día se vuelva tinieblas... que lo reclamen las tinieblas y las sombras» (Job 3,4s). El autor no los mezcla, día y noche no se hablan. Cada uno pasa la consigna a su colega, como soldados, pero separados en dos filas paralelas. El verso manifiesta ese paralelismo, en contraste con el quiasmo precedente, que distribuye los espacios.

La actividad de los cuatro personajes consiste en hablar: cuentan, anuncian, borbotan un discurso, pasan una información. Van ya cinco términos del campo semántico del lenguaje, y no hemos acabado. Tal descripción causa estupor: ¿cómo hablan cielos y firmamento, noche y día? La tradición pitagórica habló de la «música de las esferas» (que pasó a nuestra expresión irónica «música celestial»), y que los románticos explotaron a su aire. También en nuestra tradición se habla del «libro» del cielo o del universo, con sus signos misteriosos y descifrables. Antonio Vieira llamó a las estrellas palabras y a las constelaciones frases, y calificó agudamente el estilo celeste de «claro y elevado». A nosotros nos sorprende poco, demasiado poco, la imagen. El Antiguo Testamento, a pesar de Is 34,4 «el cielo se abarquilla como un pliego», no conoce esa tradición, y el autor del salmo se presenta con un hallazgo, que subraya solícitamente. ¿No exagera un poco al subrayarlo?; como un poeta vanidoso que, dichoso con su hallazgo, insistiese para que al lector no se le pase. No lanzo semejante acusación contra el autor, que desea más bien confirmar su visión teológica.

Es verdad, no es lenguaje, y sin embargo es lenguaje. Y para decirlo, emplea otros cinco términos del campo semántico del hablar (y van

diez términos). Es un lenguaje de una estructura particular: no tiene palabras o lexemas *(dbrym),* no tiene sentencias o sintagmas *('mr),* ni siquiera tiene sonidos o fonemas *(qwl);* y, sin embargo, se propaga a todas partes y alcanza hasta el confín del mundo. Y es inteligible —piensa el autor—: nadie puede alegar lejanía o que sea una lengua extranjera. Es una lengua universal, anterior y superior a la confusión babélica. (Lutero forzó la traducción para afirmar que hablan en todas las lenguas, que no hay lengua o idioma en que no se oiga su voz).

El objeto del mensaje se resume en dos palabras: gloria y acción. Se trata de una teofanía del Dios supremo, título escogido aquí para el Dios creador en un mensaje universal. Espacios y tiempos, en cuanto obras de Dios, revelan su gloria, porque revelan a Dios en acción. Is 6,3 dice que «toda la tierra está llena de su gloria», pero hicieron falta serafines para formularlo. Nuestro salmo no necesita serafines ni ángeles.

El hebreo trae *m'śh* en singular: creemos que significa aquí acción o actividad, no obra. No es que el firmamento informe sobre otra obra, sino que él mismo, al presentarse como obra, informa sobre la actividad. En lenguaje popular decimos nosotros «se ve la mano, el toque de N». En términos filosóficos, hablaríamos con Guardini de la «estructura simbólica» de la naturaleza, que como creación apunta al Creador, y se percibe por vía de contemplación no por raciocinio [1].

En ocho versos hemos asistido al despliegue de todo el universo, incitados por una magnífica paradoja (el mar queda englobado en la tierra, como en las binas totales «cielo y tierra»; además el mar no es residencia de hombres que puedan escuchar el mensaje). ¿Se callará ahora el autor para dejarnos escuchar por nuestra cuenta la música de las esferas?

b) El autor continúa para introducir en escena a un magnífico protagonista, que recorre el espacio celeste y define el pulso del día y la noche con su presencia y ausencia. Aunque no mencionado, Dios es el sujeto del primer verso y director de los restantes.

El sol suele ser femenino en hebreo, es imagen de vitalidad materna. El poeta lo contempla como figura masculina, soldado o paladín veloz y gigantesco. El domina todo el espacio diurno, como las estrellas el cielo nocturno en el salmo 8. La figura tiene rasgos domésticos, aunque proyectados a dimensiones cósmicas. Tiene una tienda y en ella un tálamo, donde pasa su noche de amor; esa tienda está en el horizonte inalcanzable y la ha montado Dios mismo. Se levanta fresco por la mañana, sale de casa, para hacer el recorrido diario que le han asignado: «tus amigos sean fuertes como el sol al salir» (Jue 5,31); como el hombre de Sal 104,23 «el hombre sale a sus faenas, a su labranza hasta el

[1] Véase R. Guardini, *Religión y revelación* (Madrid 1960) cap. 1: «El carácter simbólico de las cosas». Y el primer capítulo de mi libro *La palabra inspirada* (Barcelona [2]1969).

atardecer»; sólo que su recorrido es de oriente a occidente y ha de cubrirlo en el plazo de un día. No importa; lo emprende gozoso, como tarea grata, seguro de cumplir el plazo [2]. Y por el camino va repartiendo un calor que penetra en todas partes. No se especifica la calidad, positiva o negativa de ese calor, sólo se afirma que se hace sentir.

El sol no habla, pero con su acción calurosa repite o traduce el mensaje universal de cielo y firmamento. Es una figura móvil, rauda, atravesando la presencia estática de los personajes precedentes. Conjuga el movimiento y el calor (agilidad y fuerza o valor son los dos atributos clásicos del guerrero (2 Sm 2; 23). Es curiosa la preferencia del calor sobre la luz. En Gn 1 la luz es creada antes que los astros, pero la función del sol es ante todo luminosa. ¿Será que resulta más fácil taparse de la luz que protegerse del calor?

En esta sección el poeta se complace en algunos efectos sonoros: la repetición del verbo *yṣʾ;* los tres sustantivos con su sufijo: *m^{e}ḥuppatô-t^{e}qûpatô-mēḥammatô;* la salida gozosa *yōṣēʾ-yāśîś*, el quiasmo de los dos «extremos» abarcando la salida y la órbita.

En la primera parte del salmo parece haberse inspirado Ben Sira para componer una descripción más amplia del sol. Pueden notarse los motivos del firmamento, obra, calor, soldado/campeón, salir (Eclo 43,2-5):

El sol cuando sale derramando calor,
  ¡qué obra maravillosa del Señor!,
a mediodía abrasa la tierra,
  ¿quién puede resistir su ardor?
Un horno encendido calienta al fundidor,
  un rayo de sol abrasa los montes,
una lengua del astro calcina la tierra habitada
  y su brillo ciega los ojos.
¡Qué grande el Señor que lo hizo!
  sus órdenes espolean a sus campeones.

3. *Análisis de la segunda parte: 8-15*

a) 8-11. Otra vez de repente, sin transición ni introducción, irrumpe otro tema. Entra la ley, abriendo paso a seis frases de una regularidad casi exasperante. Como un ejercicio de paradigmas. En primera columna un sinónimo de la ley: sinónimos, no especificaciones o aspectos, aunque haya diferencia de sentido; sinónimos en sentido literario más

[2] Dahood contrapone la visión de un sol cansino, según Ecl 1,5: «jadea por llegar a su puesto». Véase también F. Asensio, *En torno al «sol-héroe» del Salmo 19:* Greg 35 (1954) 649-655.

que lingüístico [3]. En segunda columna el nombre del Señor seis veces: autor o sujeto que da su ley. En tercera columna seis adjetivos o equivalentes. En cuarta columna cinco participios, cuatro comenzando con me-, y un qal. En quinta columna cuatro nombres y dos adverbios dependientes de los participios.

Seis frases en ritmo de qina (3 + 2 acentos), con inevitables alteraciones y rimas, que introducen una avara variedad. ¿Por qué sólo seis y no siete? Siete más uno es el número escogido por el prolijo autor del salmo 119; seis es el número de mandamientos de la segunda tabla, pero formando una decena con los otros cuatro. Podemos pensar que el autor ha evitado aquí el número siete de la perfección por lo que va a decir a continuación. El hecho de reservar el séptimo *yhwh* para el final del poema da peso a esta suposición.

Por su parte, la regularidad de las frases es el significante lingüístico del orden que ha de establecer la ley. La ley es voluntad de Dios hecha palabra en un lenguaje inteligible para el salmista. A los seis versos regulares siguen otros dos, de estructura y ritmo diversos, que abarcan los otros seis con sus predicados.

Los predicados de la ley son en gran parte plásticos y corpóreos. Escogidos con cariño por el poeta para expresar una experiencia completa, espiritual y corpórea. Repasemos algunos rápidamente: devuelven la respiración o hacen recobrar fuerzas, alegran el corazón, dan luz a los ojos; son rectos, es límpida y pura; es de fiar, o sea, ofrece apoyo, son estables o se tienen de pie. Evitemos el peligro de espiritualizar demasiado estos predicados [4].

La ley es razonable, no teme dar razones; así educa al inexperto, sin dejarlo en su ignorancia (para manejarlo mejor). La ley es lúcida, no exige obediencia ciega, sino que ilumina los ojos [5] (el autor no piensa en casos de pruebas extremadas como la de Abrahán, en los que se exige obediencia ciega).

En el verso 11 leemos dos comparaciones: una del campo de lo valioso y medida de valor, el oro; otra de la experiencia sensorial del gusto. La ley es el tesoro más valioso y el manjar más sabroso. Viene el recuerdo de Jr 15,16 y Ez 3,3. El autor no está pensando en la formalidad de la orden, es decir, en el hecho de ser mandado a secas, sino más bien en el contenido, aunque no hace una distinción en estilo escolástico. Es de notar que el predicado «deseable» del v. 11 está tomado del mismo verbo usado en el décimo mandamiento (no codiciar):

[3] Según la distinción de J. Lyons en su *Introduction to General Linguistics;* es decir, se trata de palabras que el escritor toma como sinónimos, en su aspecto común y no en lo diferencial, y mucho menos con valor terminológico.

[4] D. J. A. Clines, acopla la serie al árbol de vida: The Tree of Knowledge and the Law of Yhwh. VT 24 (1974) 8-14.

[5] «El consejo es lámpara, y la instrucción es luz», Prov 6,23.

no hay que codiciar bienes ajenos, sino los mandatos de Dios. Dado que en Gn 3,6 encontramos el mismo participio *nḥmd* y ojos y el tema del gusto, el salmo podría contener una alusión al pecado del paraíso (en Gn 3,4 aparece el tema del saber *yd'*, en 3,11 el mandato *ṣwh*, en 3,19 la vuelta *šwb* al polvo como muerte, comparable con el *mšybt npš* del salmo).

Que la ley confiera sabiduría es doctrina que leemos en Dt 4,6; y llega con una variación al NT: «la Sagrada Escritura puede instruirle» *sophizei auton:* 2 Tim 3,15.

b) 12-15a La partícula *gam* introduce una paradoja inesperada: la ley es perfecta, pero yo no lo soy; la ley ilumina, y yo hay cosas que no veo; yo aprecio y saboreo la ley, y no logro cumplirla.

El paso es otra vez repentino: el salmista comienza a hablar en primera persona dialogando con Dios. Comienza usando el título humilde «tu siervo, un servidor», que parece exigir el cumplimiento de la voluntad divina *'bd* es el verbo de la aceptación de la alianza (catorce veces en Jos 24, referido al Señor [6]).

Tres cosas humillan o amenazan al salmista: inadvertencias, pecados ocultos, arrogancias.

Inadvertencias. Al faltar el pleno conocimiento, falta el pleno consentimiento, no se da el pecado completo. Sin embargo, la legislación israelita ha desarrollado toda una legislación sobre *šggh* [7], de trascendencia para desarrollar la conciencia. En efecto, el delito o trasgresión no es plenamente imputable; pero, al tener que pagar una multa por él, la próxima vez habrá advertencia. Véanse especialmente Lv 4 y 5; Nm 15: Si alguno por inadvertencia (*bšggh)* traspasa alguna prohibición del Señor, incurre en reato y carga con la culpa. Llevará al sacerdote un carnero sin defecto tasado en proporción al reato. El sacerdote expiará por el pecado cometido por inadvertencia y se le perdonará al reo (Lv 5,17s).

Aquí se inserta un procedimiento educativo; a pesar del cual, cada uno sigue con sus inadvertencias: ¿quién las conoce o comprende?

En línea paralela están las malas inclinaciones, los motivos reprimidos y activos... Tendencias, movimientos, actitudes que se le ocultan al hombre, por mucha luz que arroje la ley. Sal 90,8 llama *'lm* a lo oculto: «pusiste nuestras culpas ante ti, nuestros secretos a la luz de tu mirada»; y es doctrina tradicional que Dios ve y conoce lo oculto, Dt 29,28; Is 65,6; Jr 16,17, mientras que el hombre no se conoce a sí mismo. Ecl 9,1 extrema este pensamiento: «He reflexionado sobre todo esto y he llegado a esta conclusión: aunque los justos y los sabios con sus

[6] H. Giblin, Structural Patterns in Jos 24,1-25 CBQ 26 (1964) 50-69.

[7] Puede consultarse J. Milgrom, *The Cultic šegaga and its Influence in Psalms and Job.* JQR 58 (1967) 115-125. Y la crítica en el artículo correspondiente del THAT.

obras están en manos de Dios, el hombre no sabe si Dios lo ama o lo odia» (Corderius aduce aquí este texto).

Lo más serio es la arrogancia, el pecado a sabiendas y a conciencia, el desafío del rebelde. «Cuando por inadvertencia descuidéis alguno de estos preceptos... el sacerdote expiará por toda la comunidad israelita y quedará perdonada, porque se trataba de una inadvertencia... Pero el indígena o emigrante que a conciencia *(bzdwn)* provoque al Señor, será excluido de su pueblo» (Nm 15,22.25.30). Véanse también Ex 21,14 (premeditación) Dt 17,12; 18,22 (arrogancia). El autor lo llama pecado grave, *pš' rb:* los antiguos han comentado que la soberbia es el pecado máximo, doctrina que formula Santo Tomás (Prima Secundae 84,2) «Utrum superbia sit initium omnium peccatorum»; responde afirmativamente aduciendo Eclo 10,15 (Vg) «Initium omnis peccati superbia».

Ese pecado grave está visto como acción individual y como potencia que intenta someter *(mšl)* al hombre. Recordemos la historia de Caín: Dios amonesta al hombre y lo previene contra ese animal «agazapado, que viene contra ti, pero tú puedes dominarlo». ¿Quién dominará?, ¿el hombre a la bestia agazapada dentro de él o el poder del mal al hombre?, ¿o más bien Dios, señor del hombre? Pues el salmo propone una oposición y correlación sugestiva, *'bd/mšl:* el hombre se proclama y debe ser «siervo, vasallo tuyo», no puede admitir otro amo, *mšl.* Es una imagen política que podemos ilustrar con un texto tardío:

«Señor, Dios nuestro, nos dominaron señores distintos de ti;
pero nosotros sólo a ti reconocemos e invocamos tu nombre» Is 26,13.

San Pablo hablará de *hamartia* como de potencia tiránica que hace cautivos de guerra y los retiene por la fuerza (Rom 7,23).

El adjetivo *rab* triplicado une y articula tres momentos: la ley es como oro precioso o abundante *mpz rb,* los preceptos traen una recompensa grande *'qb rb,* la arrogancia es delito grave *pš' rb.* Hay correspondencia entre el valor de la ley, su cumplimiento, su rechazo.

¿Qué hará el hombre débil y amenazado? Del tono objetivo que cantaba la ley pasa el salmo al tono personal y angustioso, del himno didáctico a la súplica vehemente. Al sentirse impotente, el hombre sólo puede recurrir a la gracia de Dios: para salir inocente, implora la absolución de Dios, *naqqēni/w^{e}niqqêti.* La ley era perfecta, el hombre lo será con ayuda de Dios: *t^{e}mîma/'êtām.* El orante pide absolución de lo oculto y ser retenido para no caer en la culpa grave de la arrogancia.

c) 15. Ya absuelto y con la integridad recobrada, el salmista puede pronunciar su oración, uniéndose al himno del cosmos y respondiendo al atractivo de la ley. Su oración pondrá de acuerdo mente y boca, y será aceptada de buena gana por Dios.

El orante pronuncia ahora el séptimo *yhwh,* que faltaba en la serie. Y añade dos títulos: uno contiene una metáfora tomada de la naturaleza, «Roca mía», otro la toma de una institución social, «Rescatador mío». Así clausura oportunamente las dos partes del salmo, naturaleza y ley.

4. *Lectura unitaria del salmo*

Al realizar un intento de síntesis, será irremediable repetir algunas cosas ya tratadas.

a) El carácter genérico de himno admite fácilmente material diverso: podemos alabar a Dios por obras heterogéneas. P. e. el salmo 136, con su regularidad litánica, pasa revista a la creación y a la historia; el salmo 147, rico en temas cósmicos, termina con referencia a la ley. La actitud básica de reconocimiento y alabanza no cambia al cambiar su motivo concreto. En el salmo 19 tenemos además el ex abrupto que nos sorprende tres veces: al comienzo, en el v. 8 y en el 12; como si la sorpresa fuera un factor estilístico de la pieza. La crítica no tiene derecho a sacrificar el factor sorpresa en aras del rigor lógico. Voy a citar a un autor no especialista, pero que lee y reza este salmo con sensibilidad a la vez literaria y cristiana:

> «Considero este salmo como el mejor poema del Salterio y uno de los mejores poemas líricos del mundo. La mayoría de los lectores recordarán su estructura: seis versos sobre la naturaleza, cinco sobre la ley, cuatro de súplica personal. El texto no suministra un vínculo lógico entre la primera y segunda parte. En este aspecto su técnica se parece a la de la mayor parte de la lírica moderna. Un poeta moderno pasa con la misma aspereza (abruptness) de un tema a otro dejando al lector la tarea de encontrar por su cuenta la conexión. Quizá lo haya hecho deliberadamente: quizá tenía en su mente un vínculo consciente que prefirió ocultar y que podría expresar si quisiera en prosa lógica. Dudo que el antiguo poeta obrara así. Pienso que, sin esfuerzo ni reflexión, sintió entre sus dos temas una relación tan íntima, aún más, tal identidad (para su imaginación), que pasó de uno al otro sin caer en la cuenta de haber hecho una transición...
>
> La clave que sustenta todo el poema es «nada se oculta de su calor»... Como ha sentido el sol, quizá en el desierto, acosándolo en todo rincón de sombra donde intentaba esconderse, así siente la ley rastreando todos los escondrijos de su alma.» (C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms,* Londres 1958; 63s.)

Pienso que el ejemplo de la poesía es oportuno cuando se estudia

poesía; si en algo disiento, es en que pienso que el autor del salmo era consciente del factor sorpresa y paradoja.

b) Al factor genérico añaden algunos un factor específico, como clave de unidad del salmo: la idea del sol que todo lo ve y lleva la justicia en las alas. Según una antigua concepción asiria, atestiguada en la plástica, el sol es portador de justicia; Mal 3,20 podría ser un eco tardío de esa concepción: «los alumbrará el sol de la justicia que cura con sus alas» [8]. El disco solar se representa con alas, se mueve volando (en el salmo no vuela, sino que corre al modo humano). Lo ve todo, porque el soberano justo debe ver para poder castigar y premiar. Aquí tenemos la unificación de lo cósmico y lo ético que encontramos en el salmo 19.

Una confirmación de esta idea sería la relación ley-luz, atestiguada en el AT. «Casa de Jacob, ven, caminemos a la luz del Señor» *(twrh y dbr:* Is 2,2-5); «el consejo es lámpara y la instrucción *(twrh)* es luz» (Prov 6,23); «Sí, nosotros nos salimos del camino de la verdad, no nos iluminaba la luz de la justicia, para nosotros no salía el sol» (Sab 5,6); «por haber tenido recluidos a tus hijos, que iban a transmitir al mundo la luz incorruptible de tu ley» (Sab 18,4).

Es cierto que la relación luz-ley, afirmada en el AT, podría facilitar la lectura unitaria de nuestro salmo; sólo recordamos que el sol de este salmo es fuente de calor, no de luz.

Algunos autores, independientes o siguiendo a H. Fisch, señalan los caracteres «solares» de la ley: es brillante, límpida, ilumina.

Sin apoyarnos demasiado en los datos precedentes y sin desdeñarlos, vamos a proponer la lectura unitaria, siguiendo especialmente a Delitzsch [9].

c) El cielo revela al hombre dos cosas, el orden y la alabanza. El orden como hecho ontológico, la alabanza como interpretación de lenguaje. El autor lo dice en términos metafóricos, a sabiendas; lo cual no quita que algún autor moderno pueda descubrir en la metáfora una raíz metafísica, que se podría prolongar mentalmente hasta la visión del lenguaje como «casa del ser»; o traduciendo el admirable principio escolástico «ens est verum» en términos de lenguaje apofático. Volvamos al salmo: al comunicar esas dos cosas, la naturaleza interpela al hombre, invitándolo a la alabanza y la obediencia. Como el cielo alaba y el sol obedece, así debe proceder el hombre. El valor ejemplar del orden lo podemos leer al final del salmo 104, cuando al poeta, transido por la belleza de la creación, le duelen los pecadores en ella: «que se acaben los pecadores en la tierra, que los malvados no existan más» (104,35). Ezequiel (o sus discípulos) hace un razonamiento semejante, a propósito

[8] Véase el comentario en nuestro volumen *Profetas* (Madrid 1980), p. 1219.

[9] Puede verse también la explicación unitaria que propone Hengstenberg en su comentario.

de la armonía del nuevo templo: «Y tú, hijo de Adán, describe a la Casa de Israel el templo, a ver si se avergüenzan de sus culpas» (43,10). Una idea semejante leemos en el poema Torso antiguo, de Rilke [10], y pensamientos parecidos se expresan en las «Andanzas y visiones», de Unamuno [11].

El hombre podría y debería abrirse al lenguaje de la creación, podría y debería elevar la voz como liturgo del cosmos (como hace el salmo 148) [12]. Pero falla, y entonces Dios hace palabra su voluntad para ordenar al hombre. Eso es la ley en su aspecto atractivo: más que una serie objetiva de mandatos y prohibiciones, la comunicación y articulación de una voluntad amorosa, solícita. Vista así es razonable y deseable, valiosa y sabrosa; el hombre se siente atraído por ella, canta a compás su alabanza. Se diría que la ley remedia el fracaso de la naturaleza. Y sin embargo, el hombre vuelve a fracasar; y su fallo es ahora más grave, porque la ley ha hablado con palabras claras y diferenciadas. Es que la ley manda sin dar fuerzas, la ley divide dolorosamente al hombre y le revela su impotencia. Los deslices por inadvertencia, los turbios deseos del subconsciente afloran a la conciencia y se hacen fuertes a la luz de la ley. No sólo descubre el hombre su limitación radical, de algún modo compartida con los ángeles (según Job 4,18 y paralelos), sino que llega a descubrir un poder tiránico que lo avasalla.

El autor habla «casi con claridad y precisión paulinas», comenta certeramente Delitzsch. No así Kraus cuando afirma que «Tôra guía al hombre como siervo del Señor, endereza al desesperado, abre un camino a través de la esfera de la culpa».

Descubierta la incapacidad radical, el hombre se vuelve a Dios pidiendo auxilio; y, por ese segundo paso, podemos decir que la ley libera mediatamente [13] al hombre o lo conduce al camino de la liberación. Solamente la acción de Dios *ḥśk* y *nqh*, puede hacer inocente e íntegro al hombre, devolviéndole inocencia e integridad. Sólo entonces puede el hombre entonar la alabanza, acordando mente con labios, esperando que Dios la acepte.

[10] El final del poema suena: «denn da ist keine Stelle / die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern».

[11] Lo he comentado y citado en un artículo: *Contempladlo y quedaréis radiantes:* SalTer 61(1973)483-493; traducido en «The Way» (1977) 186-195. Se encuentra en el capítulo «El silencio de la cima»; dice contemplando desde la cima: «Y era forzosamente un examen de conciencia. El sol de la cumbre nos ilumina los más escondidos repliegues del corazón».

[12] Creo que Maillot exagera la distinción cuando, hablando de la teología natural, comenta: «Une théologie infirme, incapable de jamais retrouver le Dieu vivant en personne. Seul celui qui connaît la Thora et le vrai nom de Dieu, peut ensuite commencer a comprendre le cantique de la création, ou pour le moins commencer a le discerner, sans pour autant le cerner. Le Dieu de la Thora est, d'après la Thora elle-même, le Dieu de la Création, mais le Dieu de la Création ne renvoie pas au Dieu de la Thora».

[13] H. Gross, *Thora und Gnade im Alten Testament:* Kairos 14(1972) 220-231.

El mensaje silencioso y sonoro del cielo llega hasta lo último, el calor del sol penetra por todas partes; la luz y esplendor de la ley no llegan hasta lo íntimo del hombre. Dios, que hace resonar el cielo, que da órdenes al sol, que formula precisamente su voluntad, tiene que intervenir de nuevo para «rescatar» al hombre de un poder arrogante (*g'l, mšl, zdym*). Aunque la ley es límpida, *brh,* algunas cosas permanecen inadvertidas; aunque la ley ilumina, *m'yrh,* quedan cosas ocultas; aunque es de fiar, *n'mnh,* sigue pendiente la amenaza de un delito grave. La ley, que da conciencia del pecado, no libera del pecado; pero puede llevar al hombre a la confesión, con lo cual el hombre «da gloria a Dios» (Jos 7,19). Ya purificado, puede convertirse en el gran liturgo de la creación, dando lenguaje y palabras formales al discurso inarticulado de los cielos. Y pronuncia el séptimo *yhwh* de la plenitud.

5. *Trasposición cristiana*

Para una lectura cristiana de la primera parte nos encamina Pablo en Rom 10,18, aplicando el v. 4 del salmo a la predicación del evangelio. Comenta Delitzsch: «Pablo aplica al NT el lenguaje del AT, tomando el universal praeconium caelorum como imagen del praeconium evangelii; y su aplicación está justificada, ya que el mismo salmista establece un paralelo entre la revelación de Dios por la naturaleza y por la palabra escrita.»

No convendría eliminar el sentido original del salmo a favor de la aplicación paulina. Se pueden superponer las dos interpretaciones. Tomando el sentido original, se nos ofrece otro camino de trasposición: la luz de la resurrección de Cristo ilumina la estructura simbólica de la creación y ayuda a articular su lenguaje. No es la creación a secas lo que contempla y escucha el cristiano, sino la creación restaurada por Cristo, su modelo y Señor [14].

Otro símbolo que explotan los antiguos es el de Cristo como sol y como esposo: «¿Quién es el esposo sino aquél con quien se desposa aquella virgen por mano del Apóstol?» (2 Cor 11,2. Agustín); y sigue comentando: «Como esposo, cuando la palabra tomó carne humana, halló un tálamo en el seno virginal; unido allí a la naturaleza humana,

[14] Unamuno medita:

> Tú sobrenaturalizaste el Hombre,
> lo que era natural, humanizándolo.
> Selvas, montañas, mares y desiertos
> confluyen a tu pecho, y en Ti abarcas
> rocas y plantas, bestias, peces y aves».
>
> *El Cristo de Velázquez:* XXVII Soporte-Naturaleza

salió de allí como de una alcoba castísima... Alegre como gigante para recorrer su camino, nació, creció, enseñó, padeció, resucitó, subió; recorrió su camino sin detenerse en él.» Podemos citar también una estrofa de un himno medieval:

Genus superni numinis
processit aula virginis;
sponsus, redemptor, conditor,
suae, gigas, Ecclesiae»

El tercer paso es la sustitución de la ley externa por la ley interna del Espíritu. Idea que inculca y machaca San Agustín en su comentario.

Finalmente la doctrina de Rom 7 prolonga y aclara definitivamente la última parte del salmo.

Del comentario de Agustín entresaco unas cuantas frases:

Favus: cui opus sit aliqua pressura non opprimentis sed exprimentis manus Dei.

Non erit tertia origo peccati praeter occultum suum quo cecidit diabolus et alienum quo seductus est homo.

Merito subderis domino quem tu tibi ipsi fecisti, quia ei qui te fecit subditus esse noluisti.

Aduciendo el ejemplo del hijo pródigo: infelix per humilitatem impetrat felicitatem, et eo se ostendit dignum quod confitetur indignum.

ADDENDA

Pág. 98, después del texto de Eclo añadir: Para una posible comparación cito algunos versos del «Himno al Sol», del reinado de Amenhotep III (1413-1377 a.C.). Véase ANET 368A:

Cuando cruzas el cielo,
todos los rostros te miran;
cuando te marchas,
te ocultas a todos los rostros.
Cada día te presentas al alba;
tú navegas seguro
trasportando tu gloria.
Breve es el día, veloz tú recorres
cientos de miles, millones de leguas.

Bajo tu luz es un instante el día:
cuando pasa, te pones.
Tú completas las horas de la noche,
y sin pausa las rige tu fatiga.
....
Solo Señor, que tocas cada día
los confines de todos los países
mirando a cuantos pisan esta tierra...

Pág. 106: «Panal: hace falta la presión de la mano de Dios, que no oprime, sino exprime. No hay más origen del pecado: o el oculto propio, por el que cayó el diablo o el ajeno, por el que fue seducido Adán. Mereces someterte al amo que tú mismo te hiciste, ya que rehusaste someterte al que te hizo. El desdichado impetra por la humildad la dicha y se muestra digno al confesarse indigno».

Salmo 23

1 יהוה רעי לא אחסר
2 בנאות דשא ירביצני
על מי מנחות ינהלני
3 נפשי ישובב
ינחני
במעגלי צדק למען שמו
4 גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע
כי אתה עמדי
שבטך
ומשענתך המה ינחמני
5 תערך לפני שלחן נגד צררי
דשנת בשמן ראשי
כוסי רויה
6 אך טוב
וחסד ירדפוני כל ימי חיי
ושבתי בבית יהוה לארך ימים

1 El Señor es mi pastor: nada me falta.
2 En verdes praderas me hace recostar,
3 me conduce hacia fuentes tranquilas
y repara mis fuerzas;
me guía por el sendero justo
haciendo honor a su nombre.
4 Aunque camine por cañadas oscuras,
nada temo, porque tú vas conmigo,
tu vara y tu cayado me sosiegan.

5 Me preparas una mesa frente a los enemigos,
me unges la cabeza con perfume,
mi copa rebosa.
6 Tu bondad y lealtad me siguen,
toda la vida,
y habitaré en la casa del Señor
por años sin término.

2. *my:* aguas o fuente; uso frecuente en topónimos (como si dijéramos Fuenserena).

3. *m'gl:* el camino que hacen las ruedas: carril, rodera. *ṣdq:* con valor adjetival, la senda justa; compárese con Prov 4,11 *m'gly yšr; šm:* título, es decir, el título de pastor.

6. *šbty:* se puede leer como inf de *yšb,* siguiendo al griego y según Sal 27,4; forma el sujeto de una oración sin cópula: «mi morar en la casa del Señor [será] prolongado». Otros, siguiendo la puntuación masorética, leen el verbo *šwb* = volver.

Este salmo es uno de los favoritos de la tradición [1], liturgia y piedad privada, música y artes plásticas. Recordemos de entre los testimonios antiguos la impresionante tumba de Gala Placidia en Ravenna; en la renovación reciente de la liturgia, una antífona de Gélineau, inspirada en el Rey David de Honegger, ha contribuido a popularizar de nuevo el salmo. (Qué extraño que Agustín lo despachase en una página.) El tema pastoral está vinculado a la tradición de un David pastor y ligado en la Iglesia «pastoral» de sus jefes (con la metáfora muchas veces lexicalizada).

Es fácil que hayan contribuido al éxito algunos ideales culturales. El Renacimiento y el Barroco conocen la sugestión de una Arcadia idealizada, no sin el influjo de Virgilio (con abundantes monumentos en nuestra literatura clásica). Un ideal pastoril (bastante ficticio) contagió cortes refinadas y nobles poco antes de la revolución. Supongo que alguien habrá escrito la historia del ideal pastoril o pastoral, como fuga o compensación de una cultura urbana refinada, antecedente quizá del buen salvaje roussoniano. Y por no olvidarnos de los románticos, contamos con una Sinfonía Pastoral de Beethoven y un cuadro pastoril en la Sinfonía Fantástica de Berlioz; en este siglo una Pastoral de estío, de Honegger.

He mezclado tradiciones teológicas con modas culturales no para confundirlos, sino para sugerir el atractivo y el poder de un tema. La tradición eclesiástica tenía razones bíblicas para amar el salmo; la moda cultural no lo utilizó.

[1] También recientemente sabe atraer la atención de los exegetas:

F. Asensio, *Entrecruce de símbolos y realidades en el salmo 23:* AnBib 10 (1959) 103-113.

A. L. Merrill, *Psalm 23 and the Jerusalem Tradition.* VT 15(1965) 354ss.

O. Eissfeldt, *Bleiben im Hause Jahwes.* Fests. P. Altheim, p. 76ss (1969).

A. von Rohr-Sauer, *Fact and Image in the Shepherd Psalm:* CoThMo 42 (1971) 488s.

A. R. Johnson, *Psalm 23 and the Household of Faith.* Fests. G. H. Davies (1970) 255 ss.

R. von Ungern-Sternberg, *Das Wohnen im Hause Gottes. Eine terminologische Psalmenstudie.* KeDo 17(1971) 209ss.

D. N. Freedman, *The Twenty-third Psalm.* Fests. G. G. Cameron (1976) 139ss.

S. Terrien, *The Elusive Presence* (1978) 332-335.

Al valor genérico del tema hemos de añadir el valor intrínseco del salmo, su sencillez y riqueza. ¿Cómo se conjugan estas dos cualidades? El salmo consta de nueve versos nada más, en ritmo de quina bastante regular, sin grandes emociones ni momentos dramáticos (compárese con Ez 34); se diría que es accesible a la primera. Tal sencillez, ¿se opone a la riqueza? El salmo es sencillo de construcción y de desarrollo, hecho de pinceladas sobrias yuxtapuestas; su riqueza radica en el repertorio increíble de símbolos elementales que encierra. No es complejo, en la posesión de relaciones múltiples, cruzadas, sobrepuestas, de planos, diversos y contrastados (como puede ser compleja una fuga a cinco voces); en ese sentido el salmo es sencillo. Pero su gran sencillez puede encubrir su riqueza de símbolos. Por eso nuestra tarea principal será sacar a la superficie esos símbolos, mostrando sus raíces elementales y su potencial generoso.

El salmo puede ser víctima del amor de los que lo recitan. Quiero decir que uno puede espumar del salmo una emoción profunda y simple de confianza, aboliendo mentalmente su caudal imaginativo. Como ejercicio espiritual puede ser legítimo y hasta ejemplar sólo que el comentador tiene otra tarea. Intentaremos, pues, explicar los símbolos, aun a costa de caer en la herejía de la paráfrasis; al hacerlo, tendremos que apelar a experiencias elementales y comunes, más que a tradiciones culturales exclusivas.

1. *Una imagen o dos*

Al convertirse la primera parte del salmo en estribillo o antífona, parece que el salmo queda fijado con un título: «El Señor, pastor». Lo que hemos dicho en la introducción se refiere a ese título corriente. He aquí los títulos propuestos en algunas traducciones modernas:

Il pascolo divino: Vaccari.
I buon pastore: UTET.
Felicità e grazia perenni: CEI.
The Lord Shepherd and Host: NAB, Grail.
Le bon pasteur: Jér Pléy.
Der Herr mein Hirte: Einheits.
El buen pastor: González Núñez.
Bajo el cayado y la tienda del Señor: Prado.

Dos versiones inglesas y Prado ofrecen título doble. En el salmo la imagen pastoril se retira a la mitad.

Agustín, en su breve comentario (o apuntes para un sermón) al salmo 23 y comentando el salmo 50/51 supone que la imagen pastoril continúa; pues comer del pan y beber de la copa del amo son privilegios

de la oveja en 2 Sm 12,3: «la iba criando y ella crecía con él y con sus hijos, comiendo de su pan, bebiendo de su copa, durmiendo en su regazo». Me parece que ungir la cabeza, los enemigos y habitar en el templo no concuerdan con la imagen del pastor, mientras que la mesa y la copa concuerdan mejor con la imagen de hospitalidad. Por eso me acojo a la definición de Delitzsch, que resulta particularmente feliz en alemán: Hirt und Wirt, pastor y huésped (o anfitrión); que Ridderbos sustituye sin mejorar: Hirt und Gastgeber. De acuerdo con esa distinción explicaré el salmo.

El quinto verso (4b), centro de los nueve del poema, pertenece a lo que precede por la imagen, a lo que sigue por la aparición de la segunda persona; es indudablemente el verso central, por forma y contenido. Algunos toman este verso para resolver todo el poema y su material imaginativo en una emoción única y simplificada: «tú estás conmigo».

2. *La imagen del pastor*

Sería muy fácil acumular aquí una serie de precedentes y semejanzas culturales del jefe y la divinidad vistos como pastores. Eso probaría, más que precisas dependencias, una homogeneidad en el área cultural. Cualquier cultura pastoral puede inventar la metáfora del pastor = jefe, y la metáfora puede persistir, viva o lexicalizada, cuando ya se ha impuesto una cultura agraria.

En el AT la metáfora del pastor para representar al jefe y a Dios es también frecuente [2]. De todo el abundante material conviene seleccionar la figura de David, pastor por antonomasia, y las tradiciones del éxodo, que presentan al Señor como pastor de su pueblo en el desierto.

Del campo del AT y del área cultural circundante conviene pasar a un terreno más amplio. La imagen del pastor se inscribe en el campo de las relaciones del hombre con el animal: relaciones de hostilidad cuando el hombre se defiende del ataque de la fiera, o caza el animal fugitivo, relaciones de amistad o dominio sobre el animal domesticado. El animal domesticado está en cierto modo humanizado (como el hombre puede volverse feroz). Al usar la imagen para representar las relaciones con Dios, el hombre «humaniza» sus tendencias bestiales, se ofrece «domesticado» a la guía de Dios. Este es un valor genérico y difuso en todo el salmo, sin asomar en ningún punto preciso.

a) La imagen está desarrollada con realismo y concisión, en una serie de minúsculas escenas, cada una sugerida con un rasgo característico. No practica el poeta el arte de la descripción menuda y complacida, sino que capta un momento privilegiado, lo registra, sigue adelante. Lo-

[2] Basta consultar cualquier enciclopedia o diccionario teológico de la Biblia, en la voz «Pastor» (DBS, Interpreter's, Haag, Garriga, León-Dufour, Bauer...)

gra la plasticidad por concentración en un rasgo capaz de evocar toda la escena, y por la selección de verbos precisos y concretos.

El verde del césped con una fuente para reposar, el tumbarse, el recobrar el aliento y las fuerzas, las roderas del camino, la cañada oscura, la vara y el cayado. Aquí tenemos el detalle sugerente, la palabra precisa. Un lector más o menos familiarizado con esa realidad, reconoce el detalle al que apunta el poeta con su palabra y reconstruye imaginativamente una escena. ¿Hace falta aclarar parafraseando?

Quizá sí, porque no faltan traductores y comentadores que silencian o destruyen la plasticidad original [3]. Para contrarrestar esa tendencia y para socorro de algún lector del salmo propongo la siguiente paráfrasis. En medio del desierto verdea un oasis con su manantial. Las ovejas se tumban en el verde tierno, beben agua y sienten cómo recobran las fuerzas. Después se ponen en camino: el pastor, haciendo honor a su título, guía el rebaño por el sendero justo, que él conoce perfectamente; así evita que se extravíen. Caminando por una cañada, se echa encima la oscuridad; las ovejas, con su poco sentido de orientación e incapaces de ver al pastor, obedecen a señales de sonido y tacto: un golpe ligero de la vara endereza a las que se desvían, incita a las que se retrasan; mientras que el golpe rítmico del cayado sobre las piedras certifica una presencia conocida y tranquilizadora.

He cedido a la tentación de la paráfrasis por razones didácticas y para enderezar entuertos. Traduciendo *npš* por alma, *ṣdq* por justicia, rebajando la precisión del verde, del sendero o la cañada, se compromete al menos parte de la plasticidad del poema. Y lo primero que necesitamos es captar por la plasticidad estilística el realismo de la escena, sin el cual el símbolo degenera en alegoría.

Trazo a trazo tenemos sugerida una imagen coherente. Los diversos rasgos se apoyan mutuamente en virtud del contexto. Contemplada desde fuera, la escena pastoril resulta amena y atractiva («liebliche Anmut der Linien und Bilder», dice Weiser).

b) El primer verso del poema nos ha dicho que los versos siguien-

[3] Voy a contraponer, verso a verso, nuestra traducción con una paráfrasis moderna, para que se vea cómo desaparecen imágenes y símbolos por afán de aclarar o modernizar: *Living Bible* comparada con *Nueva Biblia Española:*

LB He helps me do what honors him most
NBE Me guía por el sendero justo, haciendo honor a su nombre.

LB You are close beside me, guarding, guiding all the way.
NBE Tú estás conmigo ; tu vara y tu callado me serenan

LB You have welcomed me as your guest; blessings overflow.
NBE Me unges la cabeza con perfume y mi copa rebosa.

Escamotear las imágenes del poema original no es traducir; ¿es aclarar o modernizar?

tes se han de leer como imagen. El autor no está hablando de ovejas, sino de sí mismo en imagen de oveja de un rebaño. Hay dos planos de significado que se sueldan en una arista común, sobre la que avanza el discurso. Desde la arista se deben dominar ambas vertientes en mirada simultánea. Eso no quita que a veces la referencia espiritual pueda cobrar especial intensidad. Todo se predica de las ovejas; pero *npš, ṣdq, šm,* quizá *nḥm,* vibran con una ambigüedad particular: *npš* no se suele decir de los animales, *ṣdq* puede definir una conducta, *šm* puede ser título y también nombre, el consuelo de *nḥm* parece más humano que ovejuno. Y sobre todo la expresión, intensamente personal, «tú vas conmigo». Con todo, al traducir y analizar, es importante subrayar el sentido también pastoril de esos momentos, para no espiritualizar indebidamente el poema. Conservándole su realismo imaginativo, no hay peligro de perder su sentido figurado; subrayando sus momentos «espirituales», corre peligro la plasticidad poética.

c) La imagen coherente va generando o liberando una serie de símbolos arquetípicos, algunos realizados en una mediación cultural. El símbolo arquetípico no está condicionado por la cultura: luz, agua, caminar, etc., son experiencias humanas simples, sin límites de tiempo y espacio; pueden tomar formas culturales más concretas y diversas, p. e. tipos particulares de camino, de luz, etc. La imagen del pastoreo pertenece a una cultura bastante extendida en la humanidad; está condicionada y puede no ser inmediatamente asequible o experimentable para todos; aunque puede ser comprendida mediatamente, por la información, los viajes, el estudio... La constelación de símbolos que agrupa dicha imagen es en gran parte universal. Intentaré mostrarlo en la explicación: para ello, en vez de aducir ejemplos literarios de las culturas antiguas, apelaré a experiencias accesibles, incluso infantiles, para favorecer el contacto con lo elemental.

Las verdes praderas. Después de un camino árido y polvoriento, que cansa los pies, iluminados quizá por un sol que fatiga hasta los ojos con su relumbre, surge ante la vista el verde. La mera presencia de ese color aplaca los ojos; en el verde de la hierba se manifiesta la tierra madre, que ofrece su seno acogedor. De niños nos gustaba revolcarnos en el verde y de mayores podemos confesar que nos agradaría repetir los ejercicios infantiles. La hierba verde reaviva una relación del hombre con una tierra que no sólo sirve para ser hollada. (Quizá este símbolo resulte difícil a esquimales y a habitantes de junglas tropicales.)

El agua no sólo quita la sed tras la caminata, sino que devuelve el respiro y las fuerzas. Las fuerzas perdidas por la deshidratación de los tejidos, dirá una terminología moderna; pero el tecnicismo no logra recubrir la experiencia radical. Si añadimos que el agua brota en un manantial, la experiencia gozosa nos entra por los ojos y por la piel, no sólo por la garganta reseca. El símbolo arquetípico del agua, como be-

bida y vida, no es difícil de comprender; aunque una sed intensa ayude a vivirlo [4].

La experiencia de caminar acompaña a todo hombre en cuanto ser espacial limitado. Aunque varía la técnica, desde la humilde trocha hasta la gran autopista, en realidad «no hay caminos, se hace camino al andar»; la navegación y el vuelo hacen surgir caminantes sin camino. También este arquetipo es fácil, y no lo tapa la imagen plástica de las roderas o huellas marcadas por ruedas de carros.

La oscuridad con sus miedos nos trae recuerdos infantiles: el largo pasillo a oscuras, el despertarse sobresaltado en la estancia en tinieblas y entonces, el valor de un ruido conocido, el afán por sentir una presencia amiga, el serenarse con un tacto o un ritmo... La infancia nos devuelve a lo elemental. Precisamente en la angustia de la oscuridad se busca y siente con más fuerza la presencia amiga. De repente, en el salmo cesa el tono expositivo de tercera persona dejando paso a un grito gozoso en segunda persona. En ese «tú» estamos reconociendo al pastor auténtico, que hace honor a su título y que es el Señor. La oscuridad ha interiorizado la relación personal, dejándonos a solas.

El verde de la hierba, el agua del manantial, el camino acertado, la orientación en la oscuridad son cosas sencillas y ricas. Su potencia simbólica no se agota a la primera. De ello nos habla la primera parte del salmo, sencillo y rico.

3. *La imagen del huésped*

Para captar su contexto unitario recordemos la importancia de la hospitalidad en una cultura nomádica. Fuera de la rueda de tiendas está el desierto o la estepa devoradora de hombres. Expulsar del círculo de tiendas puede equivaler a una condena a muerte; a no ser que otro clan reciba al fugitivo en su recinto. Entonces la hospitalidad se llama asilo.

Contemplamos en el salmo uno de esos fugitivos, perseguido por sus enemigos, que se acoge al derecho de hospitalidad. El jeque o un beduino cualquiera lo acoge en su tienda, le ofrece de comer y beber, le unge la cabeza con aromas. Los enemigos se detienen a la puerta de la tienda; al ver al fugitivo comiendo, es decir, disfrutando de la hospitalidad, comprenden que está bajo la protección del otro. Cualquier agresión sería atentar contra los derechos sagrados de la hospitalidad, sería una ofensa al huésped que lo ha recibido. Los enemigos se retiran. Cuando el fugitivo ha comido y bebido, el jeque le ofrece una escolta de dos hombres que lo acompañen hasta su destino.

[4] «Como quien conoce el agua por la sed», dice Terrien: o.c. pág. 311.

La presentación es en esta parte del salmo más escueta y menos plástica. Muy pronto el plano espiritual se sobrepone a los datos metafóricos, a saber, cuando la escolta está formada por «bondad y lealtad» y cuando el hogar es «la casa del Señor». Con todo, lo que hemos dicho de la primera parte se aplica proporcionalmente a la segunda.

La visión es coherente y engendra unos cuantos símbolos arquetípicos: hospitalidad, banquete con comida y bebida, hogar. El símbolo más difícil para una cultura occidental es quizá el ungir con aromas. En parte, porque procuramos eliminar olores con desodorantes, en parte porque hemos camuflado la función del aceite en forma de pomadas y linimentos. Por eso hace falta recordar que los aromas y perfumes despiertan aires de fiesta, que las pomadas defienden la piel frente a una intemperie agresiva, que los linimentos tonifican los músculos. Escarbando debajo de la técnica, comprendemos el acierto de no olvidar la unción en el banquete. Si no es un arquetipo, al menos es reconocible en sus metamorfosis culturales. A. M. Blackman cita ejemplos de pinturas egipcias «un siervo unge a los comensales con bolas de grasa mientras otro les llena los vasos de vino» [5].

En el último verso pasa a primer plano la figura de Dios. Es obvio entender que «bondad y lealtad» son cualidades del Señor. Si las apoyamos en los versos precedentes, en segunda persona, podemos explicitar «tu bondad y lealtad»; si las apoyamos en la frase final, en tercera persona, convendrá poner el posesivo «su». Nosotros estamos menos acostumbrados a personificar cualidades como escolta humana; el salterio ofrece bastante ejemplos de tales personificaciones, p. e. 43,3; 85,10-14; en representación de tantos textos proféticos, recuérdese la alegría personificada «encabezando» la procesión (Is 35,10).

Esta segunda parte ha añadido al repertorio los símbolos de comer y beber, unción y aroma, compañía y casa. Todo o casi todo sencillo y rico. Lástima que hayamos complicado lo sencillo y empobrecido lo rico.

4. *La unión de las dos imágenes*

En la explicación hemos hecho resaltar la individualidad de cada imagen y así hemos separado dos etapas que el salmo recorre sin transición explícita [6]. No hemos preguntado, nadie pregunta, si es un salmo o

[5] A. M. Blackman, *The Psalms in the Light of Egyptian Research* en: The Psalmist, ed. D. C. Simpson (1926) 196.

[6] Recientemente Terrien vuelve a defender la unidad de imagen, aplicando la segunda parte a las ovejas. «Poner la mesa es buscar un pastizal a las ovejas; enemigos son escorpiones y víboras, trata con aceite las heridas y suministra un bebedizo reconfortante a las exhaustas en una copa de madera. O. c. 334.

si son dos. Una primera lectura no provoca extrañeza; si la lectura es poco imaginativa, la coherencia «espiritual» cubre toda diferencia. El análisis ha dado relieve a lo peculiar de cada parte, sin producir fracturas; porque en un mundo de símbolos poéticos la convivencia no es trabajosa.

Con todo, es justo preguntarse: ¿Hay algún elemento que unifique las dos partes del salmo?; ese elemento ¿nos ayuda a comprender el poema? En las tradiciones del Exodo podemos encontrar una clave de unidad [7], me refiero a las tradiciones, que supongo anteriores a su redacción última en el Pentateuco o fuera de él.

Al salir de Egipto, el Señor guía a su pueblo por el desierto como a un rebaño, buscándole agua y comida y reposo. Cuando llegan a la tierra, el Señor los recibe como huésped en su territorio. «Mientras guiabas a tu pueblo como a un rebaño» (Sal 77,21), «los llevaste hasta tu santa morada» (Ex 15,13), «y tu rebaño habitó en la tierra que tu bondad, oh Dios, preparó para los pobres» (Sal 68,11). En la tradición sacerdotal, el camino del Exodo es una gran peregrinación hacia la tierra prometida; Isaías Segundo recoge la imagen en su segundo Exodo; y las Crónicas no dan por concluida la etapa de liberación hasta la construcción del templo. Como estas ideas, salvo Ex 15 y quizá Sal 68, pueden ser posteriores al salmo 23, no las podemos aducir como fuentes de inspiración, sino como ejemplos de un mismo modelo mental, haya o no dependencia entre ambos. Si el salmo fuera davídico, pieza antigua de la liturgia israelítica, pudo él haber influido en formar la mentalidad que se expresó en los textos citados y en otros semejantes. El salmo sería el modelo original.

Todo el poema está en movimiento, hasta el verso conclusivo. Esto sucede de una manera curiosa: dos veces el poeta interrumpe el descanso con el camino. Dicho en otros términos, el reposo precede al camino: el rebaño se recuesta, bebe... y emprende la marcha incluso a oscuras; el refugiado come y bebe y emprende un camino, escoltado por si acaso. Hasta llegar a la casa del Señor (o hasta volver). Un detalle parece turbar el reposo final: si la casa del Señor es morada duradera «por largos años», la escolta lo ha de acompañar «toda la vida». ¿Toda la vida en camino o una morada final en el templo? El poema termina con una tensión no resuelta, como si una y otra vez se volviera a empezar, como si el salmo se hubiera de repetir toda la vida. Los dos adverbios finales relativizan los símbolos obligándolos a coexistir: camino y morada, rebaño y huésped, toda la vida y por días sin término...

[7] P. Milne, *Psalm 23: Echoes of the Exodus:* ScRel 4(1974) 237-247.

[8] Para el fondo de Antiguo Testamento de este texto es particularmente útil consultar el reciente comentario de J. Mateos y J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 463ss.

5. *Trasposición cristiana*

Para la trasposición cristiana el NT nos ofrece varios datos inequívocos. Ante todo Jn 10,1-18 identifica a Cristo como auténtico pastor [8]; no podía faltar la trasposición en el evangelista de los símbolos. Podemos añadir otros textos que sintetizan lo cristológico con lo eclesiológico: «Andábais descarriados como ovejas, pero ahora habéis vuelto a vuestro pastor y guardián»; «cuidad del rebaño de Dios que tenéis a vuestro cargo, mirad por él, no por obligación, sino de buena gana, como Dios quiere... no tiranizando a los que os han confiado, sino haciéndoos modelos del rebaño. Así cuando aparezca el supremo Pastor, recibiréis la corona perenne de la gloria» 1 Pe 2,25; 5,2-4.

El comentario auténtico del NT nos orienta y nos permite prolongar el alcance de los símbolos. Tomando la Iglesia como sacramento fundamental, podemos aplicarle la imagen del rebaño en camino: acompañada de la bondad y lealtad de Dios, hasta que llegue definitivamente a la casa del Padre. En ese camino, los sacramentos, entre otras instituciones, la confortan: el agua que hace revivir, el pan y la copa eucarísticas, la unción...

Así han leído este salmo los antiguos [9], y la liturgia lo ha conservado como salmo sacramental. La razón es que varios sacramentos recurren a símbolos arquetípicos, sencillos y ricos. El problema de su realización concreta, adaptada a cada cultura, es desafío y tarea del presente y del futuro, no es problema al que responda nuestro salmo con soluciones hechas.

El símbolo hace pensar, dice Ricoeur: esta sinfonía de símbolos que es el salmo 23 hace pensar mucho.

Nota sobre el método.

Casi todo el esfuerzo de interpretación lo hemos dedicado a mostrar la plasticidad, el realismo concreto de las imágenes. ¿Por qué? Porque

[9] Fray Luis de León comenta como cuarto título de Cristo, entre los de Camino y Monte, el de Pastor. Recordemos que *Los nombres de Cristo* (=los títulos) es uno de los primeros tratados de Cristología bíblica, por explicación de símbolos poéticos. «Este nombre de *Pastor* en él carece de término. Porque antes que naciese en la carne, apacentó a las criaturas luego que salieron a la luz; porque él gobierna y sustenta las cosas, y él mismo da cebo a los ángeles, y todo espera de su mantenimiento a su tiempo, como en el salmo se dice [104]. Y ni más ni menos, nacido ya hombre, con su espíritu y con su carne apacienta a los hombres, y luego que subió al cielo llovió sobre el suelo su cebo; y luego y ahora y después, y en todos los tiempos y horas, secreta y maravillosamente y por mil maneras los ceba; en el suelo los apacienta y en el cielo será también Pastor, cuando allá los llevare; y en cuanto se resolvieren los siglos y en cuanto vivieren sus ovejas, que vivirán eternamente con él. El vivirá en ellas, comunicándoles su misma vida, hecho su *Pastor* y su pasto».

hábitos inveterados de lectura «espiritualista» suprimen prácticamente la calidad poética. —¿Y eso importa mucho? Si llegamos sin escalones al «mensaje espiritual», nos hemos ahorrado un rodeo innecesario. —¿Innecesario? Entonces sería mejor prescindir del salmo y orar «en espíritu», sin palabras o con conceptos.

Si queremos primero comprender y después usar los salmos como oración, tenemos que respetar su calidad poética. Tenemos que percibir las imágenes y abrirnos a los símbolos. Si allanamos el relieve de su realismo, no tendremos acceso a los símbolos y nos exponemos a convertir el poema en alegoría.

La alegoría (como recurso estilístico) es operación intelectual y didáctica, es articulación de conceptos en busca de una imagen articulada, correspondiente parte a parte. Se comienza con una comprensión intelectual de una realidad, claramente articulada o dividida en sus partes: p. e. la historia dividida en cuatro etapas. Después se «viste» o se traduce el esquema intelectual en una imagen que tenga partes o miembros capaces de funcionar como correlativos: en el ejemplo citado, un cuerpo con su cabeza, pecho, vientre y piernas; o bien, cuatro fieras que se suceden. La calidad y el campo de la imagen no afectan el esquema intelectual, sólo deben ayudar las entendederas del alumno. El lector debe en un primer momento percibir la imagen, después saltar sobre ella, anularla, para quedarse con sólo el esquema intelectual. No se trata de un cuerpo con sus miembros, no se trata de una balanza con dos platillos. Esas son alegorías.

El símbolo se opone a la alegoría. En el plano real, el símbolo afirma la realidad del objeto simbólico, el cual apunta más allá de sí mismo; en él se revela algo más. Anular la realidad del objeto simbólico es hacer imposible la revelación del trascendente simbolizado. Guardini [10] nos ofrece el ejemplo del rostro humano, sistema de formas y colores en el cual se revela el espíritu humano. Ni cerramos los ojos ni tapamos el rostro para penetrar o descubrir la interioridad.

En el plano literario se añade una etapa: se parte de una experiencia unitaria, que no encuentra expresión inmediata o adecuada en conceptos, se echa mano de otra experiencia plástica formulable, que sirve para manifestar el trascendente, sea la experiencia o su objeto. O bien se formula por medio del objeto simbólico contemplado el trascendente simbolizado. Yo he usado como ejemplo [11] literario la rosa de una décima de Guillén: la rosa, sin dejar de ser la rosa es revelación de la armonía y unidad del universo. Cuando San Juan de la Cruz dice «llama de amor viva», está expresando simbólicamente una experiencia que no logra formular conceptualmente (aunque después se ataree, con me-

[10] En el citado *Religión y revelación*, cap. 1.

[11] En *Comentarios a la Dei Verbum*, explicando la interpretación cristiana del AT, pp. 556-559.

diano éxito, por una explicación conceptual del símbolo). En el símbolo, real o literario, es esencial conservar el realismo de la imagen, que no puede ser abolida.

Matthias Becker, en su libro *Bild-Symbol-Glaube,* II parte, cap. 3, explica la necesidad y función del símbolo para la revelación del misterio y para su expresión humana. Muestra las ventajas del símbolo sobre el concepto para la vida de la fe (Essen, 1965) [12].

Si habláramos a lectores fervorosos de poesía, todo este discurso sobre el método y buena parte del comentario serían innecesarios. Soy consciente de que estoy aplicando remedios a una enfermedad. Algunos dicen que los salmos son difíciles o imposibles porque sus imágenes pertenecen a una cultura exótica y arcaica. Creo que la dificultad consiste más bien en que los salmos usan imágenes, a secas. La misma dificultad encuentran esos lectores en poesías de la propia cultura; o no las encuentran, porque no leen poesía. La distancia cultural se puede salvar en buena parte con los instrumentos de nuestra cultura: ilustraciones gráficas, televisión, cine, viajes; aunque esos medios no siempre trasmitan la experiencia personal vivida, la percepción desde dentro. En cambio, el que no tiene o ha atrofiado su capacidad de gustar la poesía encuentra una barrera infranqueable para apreciar y asimilarse los salmos. O tiene que recurrir a una espiritualización emotiva.

La situación se ha agravado por un doble proceso. Por una parte la teología, especialmente la neoescolástica, se apartó cada vez más del lenguaje simbólico de la Biblia y la tradición, a favor de un lenguaje intensamente conceptual y abstracto. Desde luego que la teología ha de usar conceptos y términos, pero sin perder el contacto vivo con los símbolos. Por otra parte la «pastoral» no supo mantener o adaptar la vitalidad de los símbolos de salvación: el agua, seno materno de la secuencia de sábado santo, es agua casi estancada en una pila, que toca fugazmente con cuatro gotas la frente de la criatura; con eso se quiere representar el «nacer del agua y del Espíritu». El banquete eucarístico se «oye» (oír misa), procurando que el pan no se parezca al pan normal y reservando el vino a los especialistas... ¿Dónde quedan la hermana agua, el hermano vino, el hermano aceite colaborando a la salvación?

Para apreciar y asimilarse los salmos haría falta una reeducación, comenzando por los niños, incluyendo a los «pastores». El salmo 23 es un manantial espectacular de símbolos que nos lanza preguntas inquietantes.

[12] Pueden verse también: I. Macquarrie, *God Talk* (1968); Th. Fawcet, *The Symbolic Language of Religion* (1970); P. Duploye, *La réligion de Péguy* (1965); P. Ricoeur, *La metáfora viva* (1975; trad. esp. 1980); R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe* (Roma, 1973) con abundante bibliografía; del mismo, *Letture strutturaliste dell'Antico Testamento* (1978) especialmente los capítulos 1.2.3.5.6; el 6 dedicado a salmos selectos.

Salmo 29

1 הבו ליהוה בני אלים
הבו ליהוה כבוד ועז
2 הבו ליהוה כבוד שמו
השתחוו ליהוה בהדרת קדש

3 קול יהוה על המים
אל הכבוד הרעים
יהוה על מים רבים
4 קול יהוה בכח
קול יהוה בהדר
5 קול יהוה שבר ארזים
וישבר
יהוה את ארזי הלבנון
6 וירקידם כמו עגל לבנון
· ושרין
כמו בן ראמים
7 קול יהוה חצב להבות אש
8 קול יהוה יחיל מדבר
יחיל
יהוה מדבר קדש
9 קול יהוה יחולל אילות
ויחשף יערות

ובהיכלו כלו אמר כבוד

10 יהוה למבול ישב
וישב
יהוה מלך לעולם
11 יהוה עז לעמו יתן
יהוה יברך את עמו בשלום

1 Hijos de Dios, aclamad al Señor,
aclamad la gloria y el poder del Señor,
2 aclamad la gloria del nombre del Señor,
postraos ante el Señor en el atrio sagrado.

3 La *voz* del Señor sobre las aguas,
el Dios de la gloria ha tronado,
el Señor sobre las aguas torrenciales;
4 la *voz* del Señor es potente,
la *voz* del Señor es magnífica,
5 la *voz* del Señor troncha los cedros,
el Señor troncha los cedros del Líbano;
6 hace brincar el Líbano como un novillo,
el Sarión como una cría de búfalo;
7 la *voz* del Señor arranca rayos,
8 la *voz* del Señor sacude el desierto,
el Señor sacude el desierto de Cades;
9 la *voz* del Señor retuerce los robles,
el Señor descorteza las selvas.
En su templo un grito unánime: ¡Gloria!

10 El Señor está sentado por encima del aguacero,
el Señor está sentado como rey eterno.
11 El Señor da fuerza a su pueblo,
el Señor bendice a su pueblo con la paz.

1. *hbw:* significa dar, en sentido de reconocer, lo mismo que *ntn kbwd* (Jos 7,19; 1 Sm 6,5 Mal 2,2); diverso cuando el sujeto es el Señor (Is 42,8; 48,11).

bny 'lym: la forma ordinaria sería *bny 'lhym*, como nombre de naturaleza = divinidades, seres divinos. Si *ēl* es el Señor, creemos que *bny 'lym* designa a los seres celestes que forman la corte divina.

2. *šm* puede incluir el sentido de nombre y de título. El salmo repite incansablemente el nombre, al final da a Dios el título de rey. En términos modernos distinguidos entre naturaleza y persona: si *'lhym* dice la naturaleza, *šm* dice la persona. La gloria que se le debe y reconoce es personal e intransferible (compárese con los citados Is 42,8; 48,11).

hdrt sería un femenino de *hdr,* con significado de esplendor; por lo cual algunos lo entienden como «ornamentos». Con un leve cambio de *h* en *ḥ*, tenemos «atrio»: en el atrio sagrado, fuera del edificio, se realizaba el acto de vasallaje o *proskynesis* (Sal 95,2.6).

7. *ḥṣb* significa cavar, excavar; se cavan pozos, también se excava o saca algo de una cantera (Is 51,1). Podríamos traducir «arranca llamas de fuego», según el modelo castellano «echar fuego/chispas, sacar fuego». Otra explicación es tomar *lhb* con valor adverbial: a fuerza de llamas cava el cielo o el firmamento. Las llamas son los rayos.

8. *yḥyl:* hacer retorcerse, no sólo en movimiento giratorio, sino alterno, por sacudidas; como los movimientos de la parturienta. Sacude, agita.

9. *yḥwll 'ylwt:* en campo animal sería «hace parir a las ciervas», es decir, un parto prematuro provocado por el terror de la tormenta; idea difícil de justificar. En campo vegetal sería «retuerce los robles», cosa que sucede con el rayo. Esta lectura ofrece un buen paralelo al verso que sigue «descorteza las selvas».

klw: tiene como antecedente a los seres que se encuentran en «su templo», si se trata del templo celeste, serán las divinidades que responden al invitatorio de 1-2 proclamando la gloria del Señor. Si se trata del templo terreno, es la asamblea que responde a los siete truenos. Es posible que *hykl* quiera unir en una palabra ambos templos.

10. *mbwl:* designación del océano superior, que provoca las lluvias y aun el diluvio cuando se abren las compuertas del cielo. Algunos lo toman como designación del diluvio de Gn 6-9, y dan a la preposición *l-* el valor de «para»: «para enviar el diluvio». Preferimos el sentido espacial «sobre, por encima».

wyšb: la forma puede obedecer al deseo de cambiar de tiempo, cosa frecuente en la poesía hebrea (Dahood). De lo contrario habría que tomarlo como continuación temporal (Delitzsch).

11. *ytn, ybrk:* los tomamos en sentido asertivo, no yusivo.

1. *Recursos formales*

A juzgar por los esquemas estilísticos, este salmo sería una pieza regular y tranquila, una visión hierática. Veremos que no es así, que la estilización está al servicio del dramatismo.

a) *Esquemas numéricos.* La primera y la última estrofa repiten cuatro veces cada una el nombre *yhwh;* la primera lo coloca siempre en

segunda posición, la última en primera posición, salvo 10b. Forman un marco simétrico dominado por el nombre divino. El cuerpo repite el nombre de *yhwh* 10 veces, en segunda posición, salvo 3b. Enorme concentración en poco espacio, presencia imponente. Quizá tengan que ver con este número 18 las «dieciocho bendiciones» *«semone esre»* (Delitzsch).

Los siete truenos del cuerpo del salmo no han pasado inadvertidos a antiguos ni a modernos. Siete truenos estilizan sonoramente una tempestad. ¿La domestican o conjuran? —Si el poeta se distancia y controla el fenómeno con el número siete, lo hace en una visión intensamente sagrada: avasallado por Dios, sujeta poéticamente la tormenta.

Al lado de esos números palidece un poco el cuádruple *kabod.* Su distribución es menos regular: se duplica en el invitatorio, abre y cierra el cuerpo (3a.9b) y no reaparece. Las dos presencias en el cuerpo bastan para definir el valor teofánico de la tormenta.

b) Muy significativa es la *repetición* de *'z* en 1b y 11a: lo que el Señor recibe, en acto de reconocimiento, se lo da en participación a su pueblo.

La anáfora y el ritmo del invitatorio producen un efecto de solemnidad regular; el cuarto hemistiquio ensancha cadencialmente el ritmo. Menos marcado es el ritmo de la última estrofa.

c) Un recurso llamativo de este salmo es la *expansión con repetición.* Se toma una o varias piezas del sintagma pronunciado y se repiten añadiendo algo, según la fórmula ABC BCD, o ABCD, BDKL. Es un volver atrás para tomar carrera y llegar más lejos, es dar dos pasos atrás y tres adelante; es una resonancia que prolonga el sonido inicial, imitando la resonancia prolongada del trueno; produce un efecto casi musical, de escritura por imitación, aunque sin simultaneidad rigurosa de voces. Como el poeta se complace en repetir el recurso, vamos a reunir todos sus casos:

1-2 gloria y poder
      gloria de su nombre.
3 la voz del S sobre las aguas.
      el S sobre las aguas torrenciales.
5 la voz del S troncha los cedros.
      troncha el S los cedros del Líbano.
8 la voz del S sacude el desierto.
      sacude el S el desierto de Cades.
10 el S sobre el aguacero está sentado.
      está sentado como rey eterno.

A la luz de estos casos patentes cobra valor el efecto sonoro de 9b: *bhyklw klw 'mr.* En tres de los casos citados pasa el poeta de la voz a la persona como sujeto de la acción.

Los recursos sonoros son muy importantes en un salmo que estiliza sonoramente la tempestad. Preferimos analizarlos en su puesto correspondiente.

d) En cuanto a la calidad de las frases en el cuerpo, observamos un proceso curioso, quizá de creciente actividad: en 3-4 cuatro frases nominales sin cópula; en 5-7 un participio prolongado por dos wayyiqtol y otro participio; en 8-9 cuatro yiqtol, y un participio que clausura. Lo menos que dice este hecho es la voluntad de contrarrestar la regularidad del esquema.

Cuando Gunkel comenta el salmo alabando la «sublime sencillez», inalcanzable, de la poesía antigua, creo que no ha analizado sus recursos de estilo, que se deja llevar de una emoción romántica. Más cuidadoso es Weiser cuando menciona la «alta belleza poética y la fuerza elemental» del salmo.

2. *Análisis por partes*

a) Invitatorio. Uno o dos imperativos iniciales son cosa normal en un himno. Cuatro seguidos, rimados, en ritmo marcado, hacen un comienzo solemne. Pueden compararse con las series de los salmos 148 y 150. En los versos intermedios se establece el sonido dominante del salmo: *kabod we'oz, kabod šemo.* Un liturgo anónimo toma la palabra y osa invitar a los seres celestes.

b) *Cuerpo.* El poeta trata de recrear con la palabra una tormenta vivida como teofanía. La tormenta es real, no alegórica; además de su ser real, lleva una carga superior de sentido: en ella se ha manifestado un poder superior. Se da una estructura simbólica, en el fenómeno y en su realización literaria. La tormenta ha suscitado a la vez fascinación y temor. Es un espectáculo sobrecogedor.

La tormenta está fuertemente estilizada (tiene razón Ridderbos al decir que la pieza no es impresionista, sino expresionista). El poeta selecciona un factor, el trueno, y lo multiplica por siete. La estilización no quita fuerza, sino que la concentra. A la estilización se sobrepone la tensión entre esquema regular y realización irregular. Los truenos no se suceden con puntual periodicidad, sino a intervalos imprevisibles. El ritmo cambia sin perderse: 3 + 3 + 3, 3 + 3, 4 + 4, 3 + 3, 4, 4 + 4, 4 + 2, 4. Ya hemos mencionado los cambios de sujeto y de forma sintáctica.

Mucho más importante es el proceso imaginativo. Comienza por el océano, que puede ser el Mediterráneo o el océano celeste: la tormenta se puede formar en la altura celeste o en el mar, desde donde invade la tierra. Salta al Líbano, la montaña con sus cedros; baja al Sarión, pasa al desierto (no identificable), penetra en los bosques (¿de Basán?).

Algunos autores reconstruyen una ruta geográfica de occidente a oriente y de norte a sur. En el poema es más importante el avance rápido con cambios abruptos de escenario. El poeta lo abarca todo con su mirada ancha y alerta. La cantidad de espacio, la variedad de escenas abarcadas en pocos versos confieren velocidad al poema. Los enlaces suceden en un relevo de truenos, que salvan con el fragor las distancias, para llegar muy pronto a su término.

El trueno es sonido, un sonido corpóreo y enérgico. Como si el poeta conociese la mecánica vibratoria del ruido (también la voz de los serafines en Is 6 hace retemblar el templo). El trueno retuerce robles, el trueno sacude el desierto. Es una energía que se desata o que Dios desata, al parecer para destrozar.

El espectáculo tiene su acompañamiento o su materialización sonora, en una dilatada onomatopeya. El sonido dominante, impuesto por la palabra *qôl,* se propaga en múltiples ecos: *kabod, bekoḥ, lebanon, śirion, kemo, lahbot, yeḥolel, 'ayyalot, ye'arot.* Acompaña con menor intensidad una voz que consuena con *hir'im* = truena: los plurales *mym, rbym, 'rzym, r'mym.* El cuarto trueno destaca por la acumulación de sonidos R y L (de *qwl* y *r'm);* los tres últimos consuenan en sus verbos aliterados: *ḥṣb, ḥśp,* y tres veces *ḥwl.* También el verso de la respuesta final cuida su sonoridad: tres de cuatro palabras están ligadas sonoramente: *hekalo, kullo, kabod.* Si distinguiéramos los fonemas por su timbre, hablaríamos de una orquestación verbal.

Los escenarios (según nuestra interpretación de 9a) están vacíos de animales y hombres. Sólo al final suena una respuesta viva y unísona al estruendo de los siete truenos: grito humano y responsable, «¡Gloria!».

El dominio de lo sonoro deja espacio a imágenes de movimiento y algún resquicio a rasgos visuales. De éstos el que más llama la atención de los comentaristas es 9: «descorteza las selvas»; (véase algo semejante en Jl 1,7); creo que en situación intermedia se encuentra el anterior, «retuerce los robles»: la visión del efecto, un tronco retorcido, se proyecta al momento de su origen, más supuesto que visto.

En el campo del movimiento varios comentaristas se fijan en el retozar de los montes como novillos o búfalos: «una comparación hiperbólica y hasta grotesca» (Weiser); «la poesía antigua, con su predilección por lo barroco, se complace en juntar lo terrible con lo divertido» (Gunkel) [1]. Se trata del recurso estilístico imaginativo que domestica lo grandioso en escena o términos caseros y exalta esa visión casera a dimensiones cósmicas. No es ni barroco ni grotesco; es una estupenda y sugestiva tensión imaginativa. El poeta intenta captar y reducir al mundo familiar algo que no abarca, para descubrir que aquello se libera de

[1] Gunkel añade una nota en que psicologiza el texto: «Podemos mirar hondamente en el corazón del poeta, que no se asusta ante un mundo empavorecido, porque contempla las cosas con los ojos de Dios».

las dimensiones familiares haciendo sentir con más fuerza su grandeza inabarcable. Al mismo género pertenece el sol de Sal 19, el albañil cósmico de Sal 65, el guerrero de Hab 3 y no pocos momentos de la obra maestra de la descripción bíblica, Job 38ss.

La función simbólica se obtiene llamando al trueno «voz del Señor» y alternando la voz con la persona. El carácter de teofanía surge en la expresión: el poeta contempla y escucha fascinado y sobrecogido. El espectáculo lo atemoriza y lo sujeta con su fuerza. Es despliegue de «fuerza», es ruido «magnífico», es «gloria» que se manifiesta. «Gloria» es el grito único y unísono que concentra la respuesta.

c) La parte *final,* con sus cuatro hemistiquios, su cuádruple nombre divino, responde formalmente al invitatorio. La semejanza formal sirve para hacer resaltar la diferencia de contenido: sucede la paz tras la tormenta, el poeta estrecha el horizonte.

La paz está sugerida primero por el sentarse sobre las aguas del océano superior. En la tremenda sacudida de la naturaleza, el Señor está tranquilamente sentado, más allá, por encima. Controla tranquilamente los elementos, porque es su rey y Señor. Más allá del firmamento y de las aguas superiores, tiene su trono, desde donde reina por siempre y para siempre. Su reinado cósmico es principio de paz después y por encima de la tormenta y de sus fuentes arcanas.

Ese Señor tiene un pueblo particular, al que otorga dos dones: parte del poder (que le reconocían los dioses, 1b) y la bendición de la paz. Muy bien anota Delitzsch resumiento el comienzo y el final del salmo: «Gloria in excelsis Deo et in terra pax».

La resolución pacífica de la tormenta en este salmo me trae siempre a la memoria, por semejanza artística, la sinfonía pastoral de Beethoven: al tercer movimiento, que evoca y describe la tempestad, sigue la gozosa afirmación de la paz, mediada por una sugestiva modulación a do mayor, a la que se impone el pedal anticipado de fa mayor, que definirá el último movimiento.

3. *Antecedentes y raíces.*

Diversos comentadores buscan la filiación literaria del salmo. Dahood muestra varias coincidencias del salmo con pasajes de la poesía religiosa cananea. Cunchillos puntualiza la relación, subrayando la visión original del salmo [2].

[2] Entre los estudios recientes, cito dos artículos: E. Vogt, *Der Aufbau von Psalm 29:* Bib 41 (1960) 17-24; P. C. Craigie, *Ps 29 in the Hebrew Poetic Tradition:* VT 22 (1972) 143-151 y el más importante sobre el salmo: J. L. Cunchillos, *Estudio del Salmo 29* (Valencia 1976). En él se estudian con amplitud problemas de léxico y gramática, algunos aspectos formales e influjos; va acompañado de útiles tablas y ofrece una bibliografía completa.

Craigie ha querido ver en el salmo un canto de victoria tras la batalla. La teofanía es típica de textos militares y del Dios guerrero: como el canto de Débora, el de Miriam, el final de Habacuc, salmo 77... La tempestad sería la intervención militar de Dios y la paz sería el resultado de la victoria. Sin negar las semejanzas, dudamos de la argumentación. El que las teofanías militares tomen con frecuencia forma de tormenta no arguye que cada tormenta sea teofanía militar.

Delitzsch apela al diluvio del Génesis, *hammabûl* con artículo. El Señor se sentó dispuesto a enviar el diluvio, y sigue sentado como rey perpetuo. Tras el diluvio advino la paz, garantizada con el arco, que el guerrero depone en señal de sus intenciones pacíficas. De modo semejante, el salmo termina en tonalidad pacífica tras la tormenta. No es improbable algún influjo de ese tipo.

Tanto como los antecedentes literarios, cananeos o bíblicos, del salmo, puede interesar la raíz humana de una experiencia que se puede repetir en diversas culturas sin necesidad de dependencia. Es la experiencia de lo numinoso, como la ha descrito R. Otto en su libro sobre lo sacro [3]. La polaridad es típica de dicha experiencia. Ante la revelación de algo que atrae e intimida, el hombre se siente sobrecogido; descubre en el fenómeno algo que lo trasciende, se siente desbordado, como absorbido por una vorágine que amenaza aniquilarlo y promete liberarlo. El mismo Otto cita un texto de San Agustín:

> Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum *(Confesiones* 11,9,1).

El salmo es una magnífica expresión poética de esa común experiencia humana. Weiser señala la «polaridad y tensión de la fe» y comenta: «se expresa la victoria de un gozo estupefacto ante el poder de Dios sobre el terror provocado por su fuerza destructora». Pero, ¿es realmente común la experiencia? No pocos piensan que el hombre moderno, liberado por la tecnología, es ya incapaz de repetir semejante experiencia, atávica y primitiva. Una tormenta se explica sencillamente como un proceso de carga y descarga eléctrica; es tan riguroso y comprensible como el agua que hierve en la cazuela para cocer un par de huevos. No creo que el conocimiento técnico haga imposible otro tipo de experiencias elementales; ni me resigno a aceptarlo como algo benéfico o inevitable. El estudiante en vacaciones no se chapuza y sumerge en H_2O con ClNa en disolución, sino que disfruta inmediatamente del agua marina, de su frescor, su luz cambiante, su docilidad; y el mecánico que conoce al dedillo el mecanismo de su automóvil es capaz de sentir la embriaguez de la velocidad y el señorío sobre la máquina. De modo

[3] La primera edición de este libro clásico, *Das Heilige*, es de 1917 (trad. española, con el título *Lo santo*, Madrid 1925, [2]1965).

semejante, la experiencia numinosa no es una reliquia atávica que va desapareciendo con el progreso, es una dote egregia del hombre siempre capaz de trascendencia.

La palabra poética de este salmo será para unos expresión feliz de experiencias semejantes, puede ser para otros instrumento de educación y recobro de lo mejor del hombre. En este sentido el salmo es moderno, y sus dependencias literarias inmediatas cuentan menos.

4. *Trasposición cristiana*

a) Mt 8,23-27 y paralelos nos presentan a Jesús como Señor de la tempestad: duerme tranquilamente, le ordena cesar «y sobrevino una gran calma».

Mateo describe la muerte de Cristo en términos de teofanía: tinieblas, temblor de tierra, la gran voz de un hombre sin respiración (en hebreo sería *qol gadol*). Son elementos de teofanía tempestuosa. Con recursos narrativos y utilizando el lenguaje simbólico del AT, Mateo nos dice que la muerte de Cristo es teofanía, manifestación del poder de Dios; lo mismo que dice en términos propios Pablo en 1 Cor 1,24.

En Ap 10,2s leemos: «Plantó el pie derecho en el mar y el izquierdo en la tierra y dio un grito estentóreo, como rugido de león; al gritar él, hablaron las voces de los siete truenos» (*ekraxen phone megale... hai hepta brontai tas heauton phonas*). Podría ser una interpretación del hebreo qol en su sentido de trueno; pero no es segura la dependencia del salmo 29.

b) Autores antiguos y medievales aplican el salmo a la venida del Espíritu Santo, por la teofanía en general, y por las llamas de fuego en particular. De ahí se pasa a desmenuzar el salmo aplicándolo a los siete dones del Espíritu Santo.

Como ejercicio curioso, ingenioso o ingenuo, podemos recordar la aplicación a los siete sacramentos, que Bellarmino califica de «pia quorumdam observatio». A título de curiosidad peregrina cito las correspondencias: agua = bautismo, fortaleza = confirmación, magnificencia = eucaristía, rompe cedros = penitencia, sacude el desierto = orden (por lo de «vox clamantis in deserto»), llamas de fuego = matrimonio, prepara las cierva = extrema unción [4].

Tales esfuerzos del ingenio no deben desacreditar las intuiciones profundas y simples de los símbolos, ya que son su deformación.

[4] También, a título de curiosidad, recuerdo que Thalhofer nos informa sobre el uso de este salmo en la liturgia de bendición de campanas.

Nota sobre el método

A través de un análisis formal detallado hemos llegado a la intuición central y generadora del poema, y hemos buscado su raíz humana. Como en otros salmos, en vez de acumular paralelos eruditos, hemos apelado a experiencias elementales.

Otros autores recurren a la paráfrasis (de la que he hablado a propósito del salmo 23). H. Schmidt describe en prosa poética el avanzar de la tormenta y la reacción emocionada del pueblo. Castellino amplifica en clave descriptiva los datos bíblicos, con momentos acertados y alguna concesión retórica. La paráfrasis puede atestiguar la sensibilidad del comentador, su dominio del propio lenguaje, puede ayudar a lectores menos entrenados. Su gran peligro es el de sustituir un texto bueno por otro mediano o inferior. Maldición de tener que comentar palabras con otras palabras.

Otra técnica consiste en caracterizar con sustantivos y adjetivos el poema y sus partes. Las categorías se suelen organizar en oposiciones y suelen ser propias de época, escuela o crítico. Esta caracterización puede ser reflejo de una primera impresión (que bien puede ser certera en el crítico penetrante y avezado); también pueden ser síntesis final de un análisis, y entonces su valor es más permanente. Veamos algunos ejemplos.

Gunkel y despúés Kraus hablan de la «solemne monotonía» (feierliche Eintönigkeit), conseguida por la «constante repetición de la misma figura retórica». Es decir, se fijan poco en los factores de variedad y de tensión entre esquema y realización. Ya he hablado de los adjetivos «grotesco, barroco», mal usados en el presente contexto.

Weiser es uno de los comentaristas más sensibles a los valores poéticos. Refiriéndose al cuerpo del salmo dice: «el ímpetu pesado de las frases breves, cinceladas plásticamente, que con su sorda monotonía van rodando como los truenos... refuerza como factor formal la impresión religiosa». Ahora bien, el tamaño y densidad de las frases varía, dentro de los límites comunes de la poesía hebrea (véase el análisis sintáctico). El «cincelado» suele aplicarse a la precisión ceñida de las palabras, bien escogidas y colocadas; y es cierto que el autor trabaja su estilo. La plasticidad es la cualidad que hace sensible o sensorial el texto, que permite y provoca a la fantasía a reproducir o completar la sensación. Esto sucede en el poema, y se puede diferenciar atendiendo a los diversos sentidos. Otras caracterizaciones breves: 1-2 «portal grandioso»; 7 «forma plástica impresionante»; 8 «imagen grandiosa».

Caracterizando el conjunto escribe Weiser: «Una composición que, en la construcción, los colores y la emoción, unifica contrastes fortísimos». ¿Qué significan aquí los colores?, ¿cuál es la composición?, ¿cómo se articulan los contrastes? Solamente el análisis dará contenido preciso o descubrirá la inadecuación o denunciará el vacío de tales expre-

siones. Esto no invalida su función interina o de síntesis o de instrumento didáctico.

Para el análisis comparativo se puede tomar la tormenta del salmo 18, el final del 77. Kraus encuentra una serie de paralelos en el salmo 68 y otros sueltos en 46,7 y 104,7.

ADDENDA

Pág. 128, n. 2: F. W. Gradl, *Abermals Überlegungen zu Struktur und Finalität von Psalm 29:* «Liber Annuus Studii Biblici Franciscani» 29 (1979) 91-110. P. C. Craigie, *Parallel Word-Pairs in Ugaritic Poetry: A Critical Evaluation of their Relevance for Psalm 29:* «Ugaritische Forschungen» 11 (1979) 135-140. Kl. Seybold, *Die Geschichte des 29. Psalms und ihre theologische Bedeutung:* TZ 36 (1980) 208-219. G. del Olmo Lete, *El Salmo 29 y su posible origen cananeo. A propósito de una obra reciente:* «Anuario de Filología» 4 (1978) 250-256. J. Schildenberger, *Psalm 29. Ein Hymnus an den machtvollen Gott zu Beginn eines neuen Jahres:* ErbAuftr 57 (1981) 5-12.

Salmo 30

2 ארוממך יהוה כי דליתני
ולא שמחת איבי לי
3 יהוה אלהי
שועתי אליך ותרפאני
4 יהוה העלית מן שאול נפשי
חייתני מיורדי בור
5 זמרו ליהוה חסידיו
והודו לזכר קדשו
6 כי רגע באפו חיים ברצונו
בערב ילין בכי ולבקר רנה
7 ואני אמרתי בשלוי
בל אמוט לעולם
8 יהוה ברצונך העמדתה להררי עז
הסתרת פניך הייתי נבהל
9 אליך יהוה אקרא
ואל אדני אתחנן מה בצע בדמי
10 ברדתי אל שחת
היודך עפר
היגיד אמתך
11 שמע יהוה וחנני
יהוה היה עזר לי

2 Te ensalzaré, Señor, porque has tirado de mí
y no has dado el triunfo a mis enemigos;

3 Señor, Dios mío, te pedí auxilio
y tú me sanaste.

4 Señor, sacaste mi vida del abismo,
me hiciste revivir cuando bajaba a la fosa.

5 Tañed para el Señor, sus adictos,
confesad que su nombre es santo;
6 su cólera inspira temor,
su favor da vida;
al atardecer nos visita el llanto,
por la mañana el júbilo.

7 Yo pensaba muy seguro:
«No vacilaré jamás»;

8 Señor con tu favor me colocabas
en una cima inexpugnable;
pero escondiste tu rostro
y quedé desconcertado.

9 A ti, Señor, llamé; supliqué a mi Dios:

10 «¿Qué ganas con mi muerte, con que baje a la fosa?
¿te va a dar gracias el polvo
o va a proclamar tu lealtad?

11 Escucha, Señor, y ten piedad de mí;
Señor, socórreme».

12 הפכת מספדי למחול לי
פתחת שקי ותאזרני שמחה
13 למען יזמרך כבוד
ולא ידם יהוה אלהי
לעולם אודך

12 Cambiaste mi luto en danza
me desataste el sayal
y me has vestido de fiesta;
13 te cantaré con toda el alma sin callarme, Señor;
Dios mío, te daré gracias por siempre.

2. *dlh* es tirar de una cuerda (halar/jalar) en dirección vertical acercando el objeto al sujeto. Se dice sobre todo de un cubo para sacar agua de un pozo.

3. *rp'* verbo concreto de la situación; es más importante esta concreción que el posible juego de *šw'* con *yš'*.

4. *mywrdy* se puede leer como infinitivo constructo de yrd + sufijo de primera persona, en la forma de los verbos normales o fuertes; o bien como participio. El sentido no cambia sustancialmente; véase el verso 10a.

5. *zkr* = nombre como en Ex 3,15 Sal 97,12 (Delitzsch).

6. El hebreo dice claramente «en su favor vida», y su paralelo antitético tiene que ser «en su cólera temblor»; *rg'* = temblor (véanse Is 51,15 Jr 31,35 Job 26,12; sentido menos frecuente de *rg'*). La traducción griega es más bella, pero creemos que menos fiel al hebreo: tomando *rg'* en sentido de «instante» y la preposición *b-* indicando situación, resulta «en su cólera un instante, en su favor una vida», por transformación «su cólera dura un instante, su favor de por vida» (véase Is 54,7s).

8. *h'mdth lhrry 'z:* a la letra se puede tomar *'z* como complemento directo y *lhrry* como complemento indirecto: «asignaste fuerza a mi montaña». En boca de David, sería una referencia al bastión jebuseo, al monte Sión, emblema de su poder. Con la misma sintaxis, cambiando ligeramente D en R, *hrr* en *hdr,* resulta: «asignaste fuerza a mi honor». Otra lectura se obtiene supliendo el complemento personal «me», presente en el verso por equivalencia, y vocalizando *hrry* como plural (Hab 3,6 Sal 76,5): «me estableciste en una montaña fuerte», compárese con Ex 15,17 «plantaste en la montaña».

9. Varios manuscritos leen *yhwh* en vez de *'dny,* lo cual da diez menciones del nombre divino en el salmo (Ridderbos).

11. Mantenemos los imperativos con el hebreo contra el griego. Es el texto retrasado de la súplica.

13. *kbwd:* se sobreentiende el posesivo de primera persona, equivale a «yo», como *npšy*.

1. *Ordenación del salmo* [1]

En una plegaria de acción de gracias es normal encontrar descrita la situación difícil, recordada la liberación y quizá también la súplica, y expresada una invitación a la asamblea. Kraus describe así la «Disposición»: 2-4 alabanza, 5-6 invitación a la alabanza, 7-13 descripción de la curación con alabanza conclusiva; y señala el género «acción de gracias individual».

Prescindiendo del verbo inicial, que introduce todo, el orden cronológico sería: te doy gracias, porque, estando yo en la desgracia, me libraste (o: te supliqué y me libraste), dad gracias conmigo. Naturalmente, una ligera inversión de la oración temporal no afecta seriamente

[1] He publicado un artículo sobre este salmo en la revista «Homiletic and Pastoral Review» de julio de 1972, titulado: *Psalm 30 as Christian Prayer.* En él se apoya el presente comentario. Puede verse: L. Krinetzki, *Psalm 30 in stilistisch exegetischer Betrachtung:* ZKT 83 (1961) 345-360.

al orden: porque me libraste cuando estaba en peligro. Pues bien, el salmo no se contenta con esta inversión simplemente gramatical, sino que obliga a un movimiento alterno que podemos esquematizar:

		liberación 2	
	súplica,	liberación,	acción de gracias 3-6
caída,	súplica,	liberación,	acción de gracias 7-13

El esquema muestra cómo el poeta se remonta cada vez a un punto anterior, ensanchando el volumen y contenido de cada parte. No se trata de simple repetición de piezas, porque en cada nueva onda se añade algún elemento. La plegaria o súplica, mencionada simplemente en v. 3, se cita textualmente en 10s. La acción de gracias suministra el primer verbo, *ʾrmm,* la intervención de la asamblea en 5 y del salmista en 13, con los verbos repetidos *zmr* y *hwdh.* El canto de la asamblea está motivado por un verso que enuncia un principio: «dad gracias porque», el canto del salmista está motivado por la historia que precede. También esto se puede considerar como alteración del orden, en cuanto que el principio general, que es una consecuencia, se anticipa a la experiencia individual [2].

Nos hemos referido al orden cronológico, invertido; en cambio, es lógico que el salmista dé gracias por su experiencia personal y que la asamblea se sume al canto por la mediación de un principio generalizado.

El salmo tiene movimiento y tiene lógica. El desarrollo suena en contrapunto con la lógica temporal. Agradecemos esa sacudida lírica de un orden obvio y didáctico.

Quizá alguno considere falta de lógica que el salmista tome la palabra para contar a Dios lo que Dios ha hecho. Eso prueba que el salmista no está contando simplemente, sino confesando. La «inlocución», o modo de tomar la palabra, es diversa. Esto es tan normal en la plegaria, que no llama la atención del lector ni lo señalan los comentadores.

2. *Polaridades*

La acumulación de antítesis o polaridades es el rasgo distintivo del poema. Decimos polaridades y no expresiones polares, porque la expre-

[2] González Núñez comenta: «Las dificultades vienen todas de querer ver en el salmo descripción de situaciones; entonces el lenguaje debe tener lógica estricta y sentido preciso, las imágenes limitarse a un solo campo, los verbos expresar dimensiones temporales. Pero éste no es el caso en este salmo, ni en general se puede interpretar así la lírica. El mundo interno cuenta aquí más que el exterior, los impulsos y emociones más que la razón calculadora, lo espontáneo y sensorial más que lo lógico y abstracto». Si el salmo no se somete a una lógica racional, sí posee coherencia poética, que el análisis puede descubrir y mostrar».

sión polar abarca una totalidad por los extremos, mientras que la polaridad subraya los límites y puede enunciar el paso de un extremo a otro. Precisamente lo que pretende el salmo.

Aunque la construcción antitética se extiende a lo largo del salmo, vamos a fijarnos en las palabras que se enfrentan desde cerca:

vida/abismo	llanto/júbilo
vida/fosa	no vacilar/desconcierto
cólera/favor	favor/ocultar el rostro
terror/vida	luto/danza
(o: instante/vida)	desatar/ceñir
atardecer/amanecer	sayal/fiesta
	cantar/callar

Se trata de una enumeración analítica (no de sentencias íntegras). Hay que añadir otras antítesis a distancia: fosa/montaña, no alabar/alabar, no gozo/gozo, y se obtiene un número sorprendente en un espacio reducido. El enfrentamiento no es coexistencia, porque domina el cambio de situación. Lo enuncia formalmente el verbo *hpk* del v. 12, y está presente a lo largo del poema. El recurso literario o estilema dominante es clave del sentido del poema.

Preguntamos: ¿se trata de simple serie enumerativa o hay alguna relación entre los miembros de la serie? Sí la hay. Existe en el poema una bina generatriz de las demás oposiciones, de modo que las restantes son anticipo, preparación, causa, consecuencia, variante o símbolo de la polaridad generatriz. Se trata de la polaridad vida/muerte: vida explícita en el verbo *ḥyh*; muerte representada por *šʾwl, šḥt, bwr, ʿpr*. De la oposición radical vida/muerte van brotando las restantes del poema.

El que habla en el salmo ha tocado conscientemente el límite de la vida y la muerte: de vuelta de esa frontera tremenda, con el temblor de la última amenaza, deja brotar impetuoso el poema. Sin medias tintas. Primero es una exclamación de alivio con una eficaz imagen; tras el primer desahogo, baja con la memoria para alcanzar aguas más profundas; tras el segundo desahogo, profundiza más hasta dar con la fuente de la propia culpa; ya plenamente desahogado, concluye con un propósito de júbilo duradero.

El desarrollo no cronológico concuerda con la exigencia psicológica del poema. Pudo ser de otra manera; pero a nosotros nos toca describir el poema como es.

3. *La polaridad vida/muerte*

Dentro de su rica metamorfosis, el poema nos invita a seleccionar dos líneas significativas, ejes semánticos o isotopías, o como quieran llamarse. Son subida/bajada, silencio/canto.

a) La muerte tiene en el poema una proyección espacial realista y simbólica. El cadáver es depuesto, descolgado en la fosa. De la tierra de los vivos el cadáver desciende físicamente a una fosa, un pozo o una tumba; y de ahí al Abismo (*š'wl)*. Este hecho tiene valor simbólico: la muerte derriba la verticalidad del hombre (recuérdese el esquema horizontal/vertical de Ez 37,1-14); la muerte es caída, bajada; el hombre declina, se hunde.

Esta visión nos da la serie *yrd, 'lh* y *dlh,* con el complementario *rwmm,* y el sustantivo *hrr,* opuesto a *bwr, šḥt, 'pr* (bajar, subir, tirar de, ensalzar; montaña, pozo, fosa, polvo). La bina *yrd/'lh* es obvia en este campo; *dlh* ofrece una magnífica metáfora: cuando los sepultureros están descolgando el cadáver con cuerdas, el Señor desde arriba da un tirón y saca el cadáver ¡vivo!. El monte del v. 8 simboliza la estabilidad y también la altura (y contagia de verticalidad al verbo *'md)*. En cuanto a *rwmm,* es una elección feliz: de los diversos verbos a disposición del poeta *(zmr* y *hwdh* usados después; *šyr, brk, hll,* etc.), el autor ha escogido uno en el campo subir/bajar, *rwmm* = ensalzar, exaltar.

b) El segundo eje atraviesa el salmo de otra manera, pues dominan sus expresiones concretas no tematizadas. Se trata de la polaridad silencio/canto, explícita en el verso final.

Del Abismo selecciona el autor, como aspecto significativo, el silencio: silencio negativo, carencia de canto litúrgico: «¿Te va a dar gracias el polvo, o a proclamar tu lealtad». Lo único que el hombre puede dar a Dios son las gracias; sólo puede reconocer lo que Dios tiene, hace, otorga. Esa capacidad humana trascendente les está negada a los que bajan a la fosa. Ellos se quedan sin voz singular o coral, Dios se queda sin su alabanza. Sobre ese fondo vacío, destaca la voz jubilosa del salmista. Todo el poema está negando de hecho ese silencio estéril, y un par de veces se expresa el deseo cumplido, el gozo de alabar a Dios. El salmista necesita un coro (v. 5), para alzar sobre él su voz de solista (v. 13): de aquí la coincidencia de los verbos *zmr* y *hwdh* en 5 y 13.

Leemos en el canto de Ezequías:

El Abismo no te da gracias
  ni la Muerte te alaba,
ni esperan en tu fidelidad
  los que bajan a la fosa.
Los vivos, los vivos
  son quienes te dan gracias:
  como yo ahora (Is 38,18s).

Se hace eco tardío Ben Sira:

En el Abismo, ¿quién alaba al Señor
  como los vivos que le dan gracias?

el muerto como si no existiera deja de alabarlo,
el que está vivo y sano alaba al Señor. (Eclo 17,27s).

«La lengua del mudo cantará» (Is 35,6), también la del que iba a quedar mudo para siempre.

A este paradigma pertenecen: *hwdh* 3X, *zmr* 2X, *hgyd, rwmm,* y el nombre *rnh.*

4. *La dirección del movimiento*

En contrapunto con el orden cronológico estricto, el salmo establece un movimiento que podemos llamar ascendente. No es un movimiento cíclico o recurrente: las repeticiones no son estribillos que marquen un *da capo* en la experiencia del orante. Tampoco marcan un perpetuo movimiento alterno, de extremo a extremo, entre dos polos. No es ése el sentido de las polaridades ni del subir y bajar en 7-12.

Cuando decimos ascendente, queremos significar que se pasa de muerte a vida, de enfermedad a salud, de pena a gozo, de tarde a mañana. Un movimiento positivo, de liberación, con pausa en la dicha. Todo se resolvió y se resuelve felizmente. La muerte no ha cantado victoria, el vivo cantará por siempre.

¿Por siempre? ¿Qué significa esa expresión en boca de un autor del AT? ¿No está repitiendo el autor en el último verso la actitud del v. 7, que le costó la dura lección de la caída? Cuando el orante dice «por siempre», quiere decir «mientras viva», contando con no morir prematuramente:

Ex 21,6 esclavo de por vida = Lv 25,46
Zc 1,5 los profetas no viven perpetuamente

son textos referidos a un individuo en frase afirmativa (no predicado de Dios o en enunciados negativos).

Al mismo tiempo que exulta confiado, el poeta ha dejado en el salmo un par de piezas turbadoras. ¿Quién es el enemigo de 2b? Creo que el poder de la muerte; como dirá Pablo, «como último enemigo aniquilará a la muerte» (1 Cor 15,26). Pues bien, la Muerte no ha triunfado esta vez, se ha retirado cuando alargaba las manos para recibir su nueva presa, no ha lanzado la carcajada del triunfo; pero sabe que vencerá la última batalla y que podrá cantar victoria sobre el iluso salmista: «es tan caro el rescate de la vida, que nunca les bastará» (Sal 49,9). Bien claro lo dice el v. 10: «¿Te va a dar gracias el polvo?» Si esta vez no ha sucedido, pronto bajará el salmista a la fosa y ya no alabará a Dios. Su grito final de triunfo y alabanza no es ni duradero ni definiti-

vo. Es interesante que emplee el mismo adverbio *l'wlm* en 13 y en 7: «no vacilaré jamás». El «jamás» duró bien poco, el «para siempre» durará lo que una vida efímera; y la frase final del salmo no llega a significar lo que quiere o puede significar «por siempre». En la espiritualidad del AT, después del salmo 30, le llegará la vez al 88. También en éste pregunta retóricamente el salmista. «¿Se alzarán las sombras para darte gracias?, ¿se anuncia en el sepulcro tu lealtad o tu fidelidad en el reino de la muerte?, ¿se conocen tus maravillas en la tiniebla o tu justicia en el país del olvido?» (88,12s); y el salmo termina en el mismo punto en que comenzó: «Alejaste de mí amigos y compañeros; mi compañía son las tinieblas».

Para el uso de *l'ylm* en los salmos, referidos al orante, véanse: 15,5; 31,2; 41,13; 45,3; 49,9.12; 52,11; 55,23; 73,26; 75,10; 86,12; 110,4; 112,6; 119,93. 98.111s; 145,1s. Véase también el texto de Jon 2,7

«bajaba hasta las raíces de los montes,
la tierra se cerraba para siempre sobre mí.
Y sacaste mi vida de la fosa, Señor, Dios mío»

5. *En el contexto cristiano*

Si en el contexto del AT el salmo no encuentra su resolución ni su plenitud de sentido, las alcanza en el contexto del NT. Porque en Cristo resucitado, las palabras de esperanza se llenan de sentido, sin que mengüe la fuerza radical de las polaridades.

Al hacerse hombre el Hijo de Dios, toma todas las polaridades humanas, excepto el pecado, incluida la muerte. La acepta, casi la provoca, penetra en su territorio, pelea con ella: «mors et vita duello conflixere mirando. Dux vitae mortuus regnat vivus», dice la secuencia de Pascua. Si el Padre hubiera librado a su Hijo el último momento antes de morir, la muerte no quedaría vencida; solamente cuando, ya muerto, lo libra el Padre, se consuma la victoria definitiva. «El señor de la muerte lloró la derrota de la muerte» «Praepositus mortis doluit victam mortem» (Agustín).

Cristo no disfruta con la muerte. «¿Qué ganas con mi muerte?» pudo decir; y dijo: «Si es posible, aparta esta copa amarga». Sin embargo, se tiene que cumplir el designio del Padre: el Hijo de Dios tiene que ser plenamente humano, mortal; incluso agravando el extremo con una muerte violenta, infamante y prematura. Es designio de Dios que se gane mucho con esa muerte o sangre: «os han comprado con la sangre preciosa del Mesías» (1 Pe 1,19). Por unas horas parece que la muerte canta su victoria suprema en la historia de la humanidad; pasadas pocas horas, tendrá que escuchar: «Muerte ¿dónde está tu victoria?» (1 Cor 15,56). El Señor resucitado «ya no muere, la muerte ya no tiene poder

sobre él» (Rom 6,9). Cristo invierte el movimiento descendente, de la vida a la muerte, instaurando el ascendente, de la muerte a la vida.

En su sermón para el domingo de resurrección comenta Alonso de Cabrera:

> «A la tarde se deterná el lloro y a la mañana nacerá el alegría. Tan pronto como esto se muda el tiempo, que si viene con pesar la noche, amanece con placer el día. Sácase de aquí una diferencia entre el día de Dios y el día del hombre; que el día de Dios empieza por la tarde y acaba en la mañana: Factumque est vespere et mane dies unus. Aquellos días primeros que hizo Dios en el mundo primero tuvieron la tarde que la mañana. Pero el día del hombre es al revés: empieza por la mañana y acaba en la tarde. De mane usque ad vesperam finies me (Is 38,12). De la mañana a la tarde me acabo, decía un rey que se estaba muriendo. Mi día empieza en luz y acaba en tinieblas. Dios empieza por trabajos breves y acaba con descansos largos... Ningún día ha tenido el mundo más solemne y glorioso que el de la resurrección de Jesucristo nuestro redentor... Pues siendo día de Dios, conforme a su estilo, empieza por la tarde y acaba en mañana. La víspera fue la pasión del Salvador.»

Más adelante, siguiendo a San Agustín, identifica la tarde con el pecado de Adán y la mañana con la resurrección de Cristo: «Nuestro Señor tuvo una tarde en que fue enterrado, una mañana en que resucitó. Tú también fuiste enterrado una tarde en el paraíso y resucitaste el tercer día» (Agustín).

Cristo gana la victoria también para sus hermanos los hombres: «lo mismo que por Adán todos mueren, así también por el Mesías todos recibirán la vida» (1 Cor 15,22). Esta es la esperanza cristiana, que canta con júbilo Pablo. Un himno medieval de Adán Victorino canta, jugando con la asonancia de «letum» = olvido = muerte (el Leteo), y «laetum» = alegre:

Mane novum, mane laetum
vespertinum tergat fletum;
quia Vita vicit letum,
tempus est laetitiae.

Cristo por primera vez pudo pronunciar, con todo derecho y con pleno sentido, el último verso del salmo: «te daré gracias por siempre». Los cristianos pueden tomar en los labios el salmo, aceptar como designio de Dios las polaridades humanas hasta la muerte, y sentir el gozo anticipado de la victoria de la vida sobre la muerte; es decir, pueden decir de veras «te daré gracias por siempre», añadiendo un verso como

antífona: «Damos gracias a Dios que nos ha dado esta victoria por medio de nuestro Señor, Jesús Mesías» (1 Cor 15,57).

Nota sobre el método

Podemos citar a Duhm como ejemplo de caracterización por adjetivos. El salmo «sobresale por un estilo ligero y fluido, a pesar del metro difícil, por las imágenes bellas y acertadas, por una disposición clara y una emoción unitaria». Llama «metro difícil» a una cierta irregularidad rítmica; sus adjetivos son tan genéricos, que suenan a vacíos.

Después de Gunkel, los comentadores definen casi sin discrepancia el género literario; a partir de él algunos indican la disposición como un seguirse de piezas. Algunos ofrecen abundantes paralelos de otros salmos, es decir, relaciones de semejanza extrínsecas y dispersas. Nuestro método ha consistido en perseguir, a través de rasgos estilísticos, la organización y articulación unitaria del poema; en ella se realiza y manifiesta su sentido.

Salmos 42-43

2 כאיל תערג על אפיקי מים
כן נפשי תערג אליך אלהים
3 צמאה
נפשי לאלהים
לאל חי

מתי אבוא
ואראה פני אלהים

4 היתה לי דמעתי לחם יומם
ולילה
באמר אלי כל היום
איה אלהיך

5 אלה אזכרה
ואשפכה עלי נפשי כי אעבר בסך
אדדם עד בית אלהים
בקול רנה
ותודה
המון חוגג

6 מה תשתוחחי נפשי
ותהמי עלי הוחילי לאלהים
כי עוד אודנו
ישועות פניו
7 אלהי

42
עלי נפשי תשתוחח
על כן אזכרך מארץ ירדן
וחרמונים
מהר מצער

2 Como busca la cierva corrientes de agua,
así mi alma te busca a ti, Dios mío;

3 tiene sed de Dios, del Dios vivo:
¿cuándo entraré a ver el rostro de Dios?

4 Las lágrimas son mi pan noche y día,
mientras *todo el día me repiten:*
«¿Dónde está tu Dios?»

5 Recordando otros tiempos
desahogo mi alma:
cómo entraba en el recinto
y me postraba hacia el santuario,
entre cantos de júbilo y acción de gracias,
en el bullicio de la fiesta.

6 *¿Por qué te acongojas, alma mía,*
por qué te me turbas?
Espera en Dios, que volverás a darle gracias:
«Salvador de mi honra, Dios mío»

7 Cuando mi alma se acongoja, te recuerdo
desde el Jordán y el Hermón y el Monte Menor.

8 תהום אל תהום קורא לקול צנוריך
כל משבריך
וגליך עלי עברו
9 יומם יצוה יהוה חסדו
ובלילה שירה עמי
תפלה לאל חיי
10 אומרה לאל סלעי

למה שכחתני
למה קדר אלך בלחץ אויב
11 ברצח בעצמותי חרפוני צוררי
באמרם אלי כל היום
איה אלהיך

12 מה תשתוחחי נפשי
ומה תהמי עלי הוחילי לאלהים
כי עוד אודנו

ישועת פני
ואלהי

43
1 שפטני אלהים
וריבה ריבי מגוי לא חסיד
מאיש מרמה
ועולה

תפלטני
2 כי אתה אלהי מעוזי
למה זנחתני
למה קדר אתהלך בלחץ אויב
3 שלח אורך
ואמתך המה ינחוני
יביאוני אל הר קדשך
ואל משכנותיך

8 Una sima grita a otra sima con voz de cascadas;
tus torrentes y tus olas me han arrollado.
9 De día el Señor me hará misericordia,
de noche cantaré la alabanza
del Dios de mi vida.
10 Diré a Dios: «Roca mía,
por qué me olvidas?,
¿por qué voy andando sombrío,
hostigado por mi enemigo?»
11 Mis adversarios se burlan
del quebranto de mis huesos;
todo el día me preguntan:
«¿Dónde está tu Dios?»

12 *¿Por qué te acongojas, alma mía,*
por qué te me turbas?
Espera en Dios, que volverás a darle gracias:
«Salvador de mi honra, Dios mío».

43,1 Hazme justicia, oh Dios, defiende mi causa
contra gente desleal,
sálvame del hombre traidor y malvado.
2 Tú eres mi Dios y protector,
¿por qué me rechazas?
¿por qué voy andando sombrío,
hostigado por mi enemigo?

3 Envía tu luz y tu verdad:
que ellas me guíen
y me conduzcan hasta tu monte santo,
hasta tu morada,

4 ואבואה אל מזבח אלהים
אל אל שמחת
גילי ואודך בכנור אלהים
אלהי

5 מה תשתוחחי נפשי
ומה תהמי עלי הוחילי לאלהים
כי עוד אודנו
ישועת פני
ואלהי

4 y me acercaré al altar de Dios,
al Dios de mi gozo y alegría,
te daré gracias al son de la cítara,
Dios, Dios mío.

5 *¿Por qué te acongojas alma mía,*
por qué te me turbas?
Espera en Dios, que volverás a darle gracias:
«Salvador de mi honra, Dios mío»

2. *'yl:* epiceno; el verbo pide femenino. Algunos piensan que la T siguiente vale también para formar el femenino *'ylt*. *'pyqy:* cauces, por sinécdoque, corrientes. *npš:* en hebreo conserva próximo el sentido de garganta, por lo cual la expresión puede sonar más realista, como 63,2 *ṣm'h lk npšy*.

3. *'l ḥy:* Dios vivo, como se dice *mym ḥym* = agua viva o de manantial (Sal 36,10 Jr 17,13). *'r'h:* es probable que la vocalización original sea de yiqtol en qal y que después se haya vocalizado en nifal, para evitar la idea de «ver el rostro de Dios» (Ex 33,20); la ley de Ex 23,17; 34,20 se formula *nr'h 'l/'t pny;* véase el caso dudoso de Ex 23,15; Is 1,12.

4. *dm'ty:* singular colectivo.

5. Los cohortativos indican tiempo presente y deliberación en el acto; se pueden comparar con los de 77,4. *sk:* de *skk* = cubrir, proteger; compárese con Sal 27,5; 76,3. *'ddm:* de *ndd* en sentido de «postrarse» (Dahood); otros lo toman de un verbo *ddh* = avanzar lentamente.

6. *tštwḥḥy:* doblarse, encogerse; véanse Sal 35,14; 38,7; 44,26; *pnyw:* uniendo el *w* al nombre siguiente, como en las otras repeticiones del estribillo.

7. *ḥrmwnym:* el plural expresa la pluralidad de cimas, la cadena montañosa; como «los Pirineos, los Picos de Europa».

1. *Estructura formal* [1].

El salmo 42-43 presenta una clara estructura formal, marcada por la triple repetición del estribillo. Esto lo han observado todos los investigadores y, antes de ellos, cualquier lector con sensibilidad poética o conocimientos elementales de la retórica (ya Eusebio apreció que se trata de un solo salmo). Por este aspecto el salmo hace compañía a otros, como el 46, el 67, el 107 (con doble estribillo).

Se puede avanzar más en el análisis estructural del poema, aplicando técnicas o puntos de vista que en el campo bíblico se abren paso tímidamente. Ante todo, la repetición formal del estribillo no significa sin más una repetición inalterada de su sentido, pues en virtud del contexto, puede ir cambiando la tonalidad o intensidad, que son cualidades poéticas. Además, junto a la repetición formal señalada, el salmo puede contener otros factores de composición significativos, que no se explican con la simple catalogación en tipos.

Ridderbos cuenta 22 hemistiquios en la primera parte, 22 en la segunda, 20 en la tercera; se fija mucho en las transiciones que hacen cambiar de tono, y señala otras relaciones con función estructural o articulatoria: 4b y 11b, 10b y 43,2b.

[1] Sobre este poema publiqué primero un estudio, titulado *Estructura poética del Salmo 42-43*, en el homenaje dedicado a J. Ziegler (Würzburgo 1972). El artículo se reprodujo en inglés, acompañado de una discusión con Ridderbos y Kessler, en JSOT 1(1976) 12-21 y 3(1977) 61-65. Buena parte del artículo y algo de la discusión queda reflejado en la presente redacción.

2. *Estructura imaginativa*

Aparte la personificación de «luz y verdad» como mensajeros, dos imágenes dominan el poema: el agua como vida en la primera estrofa y el agua como muerte en la segunda.

a) Primera imagen.

El comienzo es una comparación que conjura un paisaje inculto. (Las representaciones de los ábsides bizantinos nos ofrecen una visión apacible, doméstica, de jardín; es necesario borrarlas de la imaginación para captar la primera pincelada dramática del poema, que no tiene nada de apacible).

Podemos imaginar con varios comentadores una génesis realista del poema: el autor se encuentra en la zona montañosa al sur del Hermón, ante su vista cruza una cierva en busca desesperada de agua. En la búsqueda ansiosa del animal, el poeta proyecta su estado de ánimo, se descubre a sí mismo buscando ansioso a Dios. Naturalmente, esta reconstrucción hipotética es bastante dudosa y poco importante: el poema no se identifica con su génesis ni el yo del poema coincide con el yo físico del poeta.

Ya Delitzsch se distanciaba de los autores que identifican al autor con el rey Jeconías, el cual lo habría compuesto en una parada cerca del Hermón cuando era llevado prisionero a Babilonia (Ewald); o con Onías III, sumo sacerdote desde 199, llevado prisionero por las tropas de Scopas a la fortaleza de Banias (Hitzig). Delitzsch piensa que el autor es un levita desterrado en Transjordania, que se identifica en los sentimientos con David desterrado. Más adelante volveré sobre esta cuestión de método.

Poéticamente el orante proyecta su experiencia en la imagen de la cierva; la forma de comparación puede suavizar un poco el impacto que produce la imagen al abrir ex abrupto el poema. Es de notar que ningún salmo comienza por una comparación, ni siquiera la estrofa k- del salmo 119; el comienzo del salmo 23 es un título más que una comparación. El salmo pudo empezar con la descripción de la cierva, sin partícula comparativa, y la eficacia y sorpresa habría sido mayor.

El salmo 84, que, al revés del 42-43, canta el gozo de la presencia en el templo y desde allí recuerda la nostalgia, utiliza también una comparación animal: «hasta el gorrión ha encontrado una casa y la golondrina un nido donde colocar sus polluelos: tus altares...». La imagen no comienza el salmo ni lleva partícula comparativa; poéticamente tiene una función y efecto semejantes al de la cierva en nuestro texto.

Kraus supone en el autor del salmo 84 una visión real: «mientras contempla el recinto sagrado, tropieza la mirada del cantor con un nido de pájaros... Estos pájaros que anidan en el santuario son para el cantor símbolo del gozo que produce el sentirse acogido y protegido cons-

tantemente en la cercanía de Dios...». Algo semejante había dicho Gunkel: «En esos pájaros, admitidos por Dios en su proximidad y amistosamente protegidos, descubre el poeta —no lo dice expresamente, pero se sigue de la conexión con lo que sigue— una imagen de la acogida bondadosa que Dios dispensa a los que se acogen a El.»

En otra línea comenta Schmidt: «El poeta busca una imagen para expresar la paz...» De modo semejante Delitzsch: «... no da ocasión a averiguar si ha sucedido en realidad...».

Sugerir una situación y génesis realista puede ser recurso didáctico del expositor, para solicitar la fantasía del lector; afirmarla puede delatar una concepción ingenua del investigador.

Poéticamente la cierva que busca ansiosa el agua y la golondrina que anida tranquilamente están emparentadas: en ellas se expresa imaginativamente el yo del poema y, por él, el yo del poeta en cuanto tal.

La imagen del salmo 42 pertenece al campo del agua, como la de Sal 63,2, sólo que en plano animal: cierva sedienta y tierra sedienta. La imagen de nuestro salmo conjura un ansia animal, vital, y Dios está sentido y ansiado como agua. Agua que es vida del animal en el paisaje árido. La búsqueda de Dios adquiere algo de instinto elemental de conservación. Weiser, sustituyendo la búsqueda concreta por la fe genérica, comenta: «para él es la fe función vital elemental».

El alma del poeta devorada por una sed animal de Dios, su agua, su vida: tal es el comienzo del salmo.

b) Segunda imagen.

Casi al comienzo de la segunda estrofa o parte, sin partícula comparativa, nos sale al encuentro la segunda imagen de agua. Los comentadores discrepan en la explicación de su sentido y de su génesis. Podemos reducirlos a dos líneas: a) visión del paisaje como símbolo del estado de ánimo, b) descripción de una enfermedad grave en la metáfora del océano, que equivale al *še'ol.*

Interpretación a)

El poeta se encuentra, o finge encontrarse, en un paisaje montañoso, solo, a la escucha. De repente, el resonar alterno de unas cascadas, quizá su vista, lo avasalla, bajo ellas se contempla a sí mismo.

Esta reconstrucción acepta la lectura tradicional, ya atestiguada en los LXX, con sus datos geográficos algo indecisos. Al mismo paisaje pertenecía la aparición de la cierva sedienta. En la explicación de Schmidt —oración de un hombre injustamente acusado y condenado—, el salmista está desterrado entre paganos (cf 79,10), por una sentencia injusta, y pide a Dios la revisión de la causa (43,1). La debilidad corporal es efecto de la situación anímica.

La forma directa de la imagen, sin comparación, es de singular potencia:

Una sima grita a otra sima con voz de cascadas:
tus torrentes y tus olas me han arrollado.

Hay que escuchar la sonoridad admirable de estos versos, en contrapunto rítmico con la medida regular de 3 + 2:

tehôm 'el tehôm qore' leqôl ṣinnôrêka
kol mišbarêka wegallêka 'alay 'abaru

Hay que notar la repetición de *thwm,* los tres posesivos en puestos asimétricos, las aliteraciones *qr', qwl, kl,* y *'ly* con *'brw.*

El término *thwm* no tiene necesariamente un sentido mitológico o trascendente: en Dt 8,7 va unido a *'ynwt* = fuentes; en Job 41,24 está muy debilitado; quizá también la fórmula *kl thwmwt* de Sal 135,6; 148,7.

De esta opinión son autores como De Wette, Delitzsch: «describe el paisaje circundante», Kirkpatrick: «el lenguaje metafórico se deriva del paisaje circundante», Castellino: «contempla y escucha las fuentes, los torrentes alpinos y el fragor de sus cascadas y cataratas»; también Weiser, Duhm...

Interpretación b)

El salmista sufre una enfermedad grave, siente la muerte vecina, la describe en la imagen de abismo y torrentes.

Las razones de esta opinión son: las dificultades geográficas del v. 7, que pueden dar pie a nuevas lecturas; la semejanza con súplicas de enfermos graves o de individuos en peligro mortal, p.e. 2 Sm 22,5 (con la mención explícita de la muerte *mišbarê mawt),* Jon 2,4 (imitación de nuestro salmo), Sal 88,8. Esta interpretación toma el v. 11 como referencia a una enfermedad —quebranto de huesos—, y explica en sentido metafórico el «juicio» de 43,1.

Gunkel considera además anacrónica la proyección sentimental del poeta en la naturaleza: «una proyección sentimental de la vida interna del contemplador en la naturaleza es totalmente imposible en la antigüedad hebrea». La afirmación suena demasiado categórica y no se compagina con lo que dice a propósito de Sal 84,4 (citado más arriba).

Ridderbos nota que la relación del oleaje arrollador con el reino de la muerte es frecuente en la Biblia, y que por lo tanto no hace falta recurrir a un paisaje como sugeridor poético. Pero, si el motivo «muerte-océano» es tópico, su realización en el poema no lo es. Además el motivo frecuente «muerte = océano» surge y se afirma en virtud de una experiencia compartida por varios; no es un tópico inofensivo, es un símbolo poderoso.

Las dos interpretaciones se apoyan en argumentos tomados del texto, valorando diversamente indicios y dificultades. A mí me satisface

más la explicación coherente de H. Schmidt sobre el género literario del salmo, y encuentro feliz la fórmula de Kraus: «Aquí se compenetran la imagen de los torrentes ruidosos, familiar en la comarca de las fuentes del Jordán, y la concepción del océano primordial, caótico y destructor.»

Las dos hipótesis coinciden en ver la imagen como perteneciente al campo del agua, con valor simbólico; con más claridad lo muestra la primera interpretación. El poeta, que buscaba desesperadamente el agua, la encuentra; pero no es agua salvadora, sino destructora. Dios sigue siendo el agua: arrolladora, aniquiladora de una vida. Dios, que era la vida del salmista, se ha vuelto su muerte; se ha vuelto una fuerza elemental, oceánica, irresistible. El triple posesivo «tus» es enérgico: nos invita a pensar que el salmista sufre el destierro por causa de Dios.

Las dos imágenes contrapuestas del agua nos dan la sustancia del poema: tensión dramática del alma entre Dios y Dios.

En el salmo 84 ya citado, a la imagen del pájaro que anida en el templo responde la visión maravillosa del valle árido convertido en oasis (el texto es dudoso). El nómada que encuentra fuentes en su peregrinar y el pájaro que encuentra nido en el templo tienen una relación de poco valor estructural y sin tensión dramática. Por contraste hacen resaltar el procedimiento poético del salmo 42-43.

3. *Estructura dialógica*

También tiene valor estructural o compositorio el diálogo consigo mismo, que se repite en la posición privilegiada del estribillo y que parece hacer eco a las preguntas burlonas de los rivales, 42,4.11.

Es fácil catalogar este diálogo como hecho psicológico, como función monológica del lenguaje imitando la función impresiva, es decir, exhortación a sí mismo. También se puede catalogar con otros salmos, p. e. 116,7 «Alma mía, recobra tu calma, que el Señor fue bueno contigo». Hasta se le puede dar un nombre de catálogo: «Herzberuhigungsgebet» (algo así como «plegaria calmante interna»). Catalogar es útil, pero no basta.

El diálogo interior es en el salmo expresión del drama interno, respuesta a la polaridad de Dios que experimenta el salmista. En un nivel de la conciencia domina la nostalgia y el desaliento; en un nivel más profundo emerge y va creciendo la confianza, la esperanza. En el nivel superior o inmediato Dios hace sentir dolorosamente su ausencia; en el nivel profundo se percibe vagamente su presencia.

Son interesantes las denominaciones que emplean algunos comentadores: Pedro Lombardo: «Ratio confortat animam sensualem spe Dei.» Kirkpatrick: «In this refrain the truer self chides the weaker soul, the

emotional nature for its despondency and complaint.» H. Schmidt: «Seine Seele: hier wie ein Doppelgänger des Menschen, ihm gleichsam zur Seite gehend gedacht und daher ihm selbst anschaubar.» Delitzsch: «dreimal bricht der Schmerz in Klage aus und immer wieder wird er durch die mahnende Stimme des höheren Bewusstsein überwunden... der geistliche Mensch beschwichtigt den natürlichen.»

La serie de binas empleadas por los diversos comentadores podría servir para un estudio comparativo, de tipo antropológico: razón y alma sensitiva para el escolástico medieval; el yo más auténtico y el alma más débil o la naturaleza emotiva; el alma y el hombre; la conciencia superior o el hombre espiritual y el natural. Todos, salvo Schmidt, dividen evaluando: hay una parte mejor, más noble, espiritual, y una parte más débil, más emotiva, natural. Como si esa parte superior no fuera tocada por el dolor de ausencia. Me da miedo esa división, que desvirtúa la polaridad dramática del salmo.

El modo de presencia de Dios es su ausencia sentida. La ausencia no consciente, no sentida, es ausencia simple que no duele. La ausencia sentida es un modo de estar presente a la conciencia, causando ansia y dolor [2]. Paradójicamente, las burlas de los enemigos agudizan la sensación de ausencia y multiplican así la presencia en forma de nostalgia. Esta división interna responde, aunque no exactamente, a la polaridad de Dios expresada en el doble símbolo del agua. La división interna es desdoblamiento y tensión desgarradora, el diálogo tiene función estructural en el poema y esa función no es puramente formal.

b) Un dato complementario, sin claro valor compositorio, es la repetición insistente del nombre de Dios, repartida así: ocho veces en la primera y tercera estrofa, seis veces en la segunda (una de ellas es Señor). La fórmula «Díos mío» suena tres veces en el estribillo y además al principio y al final del poema. Un total «alfabético» de 22 presencias nominales de Dios, a las que hay que añadir los posesivos «tu, tus». Más interesantes pueden resultar los títulos: Dios vivo (relacionado con el agua corriente), salud de mi rostro (que se podría traducir también «mi salvador personal»), Dios de mi vida, roca mía, protector mío, Dios de mi alegría.

La presencia nominal de Dios en el poema es invasora, su relación con el salmista es personal e íntima. Se diría que Dios se comunica más

[2] En su homenaje a Raimundo Lulio, Pemán traduce libremente o imita al autor mallorquín en versos certeros:

> Se querellaba el Amigo
> de no encontrar tu presencia.
> Tú le dijiste: —Mi ausencia
> ¿no estaba acaso contigo?

El poema *El pastorcito* de San Juan de la Cruz también llora la ausencia, sin expresar su paradoja de presencia; el pastorcico se queja de que la amada no se duela, no ansíe la presencia; está sencillamente olvidado.

intensamente haciendo sentir su ausencia. Algo semejante sucede en toda la construcción del libro de Job, en que Dios escucha y ve sin ser visto por Job; véase especialmente 23,8-17 [3].

La comunicación con Dios es el sentido último del culto; no se puede negar que el salmista da culto «en espíritu y sinceramente». Ahora bien, el salmo nos permite plantear una comparación: en otro tiempo el poeta «entraba en el recinto y se postraba hacia el santuario entre cantos de júbilo». Esa práctica colectiva, que podríamos documentar o ilustrar con bastantes salmos, ¿es más auténtica e intensa que el desgarramiento espiritual y el ansia de Dios expresados en el cuerpo del salmo? Pasando por la noche oscura de la ausencia llegará con ímpetu al encuentro final con Dios [4].

El dramatismo de la ausencia sentida sacude varias veces el poema, como veremos más adelante.

4. *Estructura dinámica*

¿Podemos descubrir actos y proceso en este drama?, ¿o se trata de un simple girar en torno a un eje inmóvil, el estribillo? Los comentadores que descubren en el estribillo un simple valor formal no perciben el proceso a lo largo del poema; los que aplican un análisis estructural, aunque no empleen este término, lo indican de algún modo.

De Wette dice que el estribillo «suaviza elegíacamente el sentimiento de dolor»; Gunkel habla de repetición monótona que contrapesa la inquietud; Kirkpatrick define la composición «simétrica y artística»; Castellino dice que «el estribillo liga las partes y devuelve el espíritu a esa tonalidad»; H. Schmidt dice: «Empieza en el abismo de la desesperación... y al comenzar cada estrofa es arrastrado de nuevo a él, pero en el estribillo se alza a plena confianza, a calma maravillosa...».

Delitzsch ha sabido apreciar el dinamismo del salmo: «Es patente el progreso en la descripción de pasado y futuro. Solamente en la tercera

[3] Continuando en vena poética, podemos escuchar unos versos de la misma serie de Pemán, imitación del *Llibre de Amic e Amat:*

Del lado del Sur, del lado
del Norte y del Mediodía,
busqué la luz del Amado.
Pero su luz no venía...
¡Y no vi que me tenía
toda su luz anegado!

El poema bíblico también invoca: «Envía tu luz y tu verdad».

[4] E. Haag, *Die Sehnsucht nach dem lebendigen Gott im Zeugnis des Psalms 42-43:* GeLe 49 (1976) 167-177.

parte quedan completas la súplica, resignación y esperanza con la adición de la súplica confiada».

Nadie como Weiser ha logrado captar y expresar el movimiento del salmo, ya desde los títulos asignados a las estrofas. «Nostalgia de Dios y recuerdo. Abandono de Dios y burlas de los enemigos. Súplica y esperanza.» Son discutibles algunos datos de estos títulos; pero debemos retener de Delitzsch y Weiser la observación sobre el pasado y el futuro.

Los indicios estructurales son claros. Las estrofas primera y tercera se refieren al culto: casa de Dios, júbilo y alabanza, fiesta, en la primera; monte santo, morada, altar, alabanza, en la segunda. Los tiempos están invertidos: la primera recuerda nostálgicamente un pasado, ya remoto e imposible (Dahood traduce en futuro); la tercera desea y espera un futuro cierto. Al recuerdo sucede la esperanza, el Dios del pasado se convierte en Dios del futuro. Algo semejante observamos en la esperanza colectiva del destierro: véanse especialmente Is 43, 18s y 48,3-11.

¿Y la segunda estrofa? Aunque no está claramente definida, parece dominada por el presente: la visión de las montañas (en contraste con el monte santo), las burlas del adversario, el efecto duradero de «tus torrentes y tus olas». En el centro exacto de la estrofa segunda, centro aproximado del poema, suena la voz de la esperanza. En ese verso 9 la continuidad dolorosa de «día y noche» (4a) se transforma en el ritmo alterno de auxilio y alabanza el día y la noche.

Muchos autores suprimen o corrigen este verso. Rowley lo defiende por razones estructurales. En el centro del poema, entre dos dobles *qinas,* interrumpe el sentimiento para marcar la dinámica del salmo. Rowley rechaza el argumento de la variación métrica.

En la misma estrofa, el Dios que se olvida contrasta con el recuerdo de los versos 5 y 7. El poeta se atreve a dialogar con Dios y a reprocharle su olvido.

Entre la primera y la tercera estrofa ha habido un cambio emocional, como sucede en tantos salmos de petición. ¿Qué ha operado el cambio? No un oráculo sacerdotal, sino una voz interna que se ha hecho sentir primero en forma de sed, después en forma de exhortación a sí mismo. En esa voz estaba presente Dios, iba emergiendo en la conciencia del salmista. Podemos decir que «la luz y la verdad», que en la tercera estrofa vendrán como mensajeros a comunicar y testimoniar la victoria de su causa, a guiarlo hasta el templo, de algún modo secreto ya estaban actuando en el orante. La luz estaba ofuscada, la verdad velada, y sin embargo, algo iluminaba tenuamente la cámara interior del orante, algo atestiguaba la cercanía de Dios y la certeza de la esperanza. El diálogo interior «va conduciendo» al salmista.

De acuerdo con el dinamismo del poema, el estribillo al fin de la primera estrofa es una voz tímida y ahogada, la segunda vez es afirmación y reproche, la última vez es casi grito de triunfo. Sin cambiar de

letra, el estribillo cambia de tonalidad, y la recitación debería marcarlo.

b) La división del poema en pasado, presente y futuro es un esquema básico al que no se somete despóticamente todo el material del poema. El dramatismo de la experiencia turba y sacude repetidas veces el proceso; la pura línea del desarrollo se agita expresivamente. Cuando uno reduce el resultado del análisis a esquema manejable, puede dar la impresión de esquematismo, como si el poema fuera hierático o intelectual; en realidad, el salmo es de un lirismo intenso, está sacudido por la tensión de las emociones. Si persistimos en imaginar una línea que avanza del pasado al futuro, al acercarnos observamos que la línea avanza con ondulaciones y sacudidas. Semejante irregularidad forma el tejido concreto del poema, y un análisis detallado lo pone de manifiesto.

Sobre este punto Martin Kessler ha hecho observaciones importantes, que me es grato recoger aquí. El verbo *zkr* = recordar, que apunta al pasado en la primera estrofa, retorna en la segunda (7) y contrasta con la convicción de que Dios actuará con misericordia (*ṣwh ḥsd).* Las burlas de los enemigos (4b) retornan al final de la segunda estrofa, casi como un salto atrás (11b). En la tercera estrofa (2b) se repite un verso de la segunda (10b), como expresión del dolor. Es decir, la situación de la primera estrofa se hace sentir todavía con fuerza en la segunda, la de ésta tiene un eco en la tercera. Los enemigos del salmista están presentes en 4b (con sus palabras), en 10-11 y en 2b (nombrados).

Efectivamente «el dinamismo del salmo es más complejo» de lo que sugiere el esquema temporal «pasado-presente-futuro».

c) Ridderbos añade algunos datos que corroboran la composición climática del salmo. La súplica es apenas un gemido en la primera estrofa (3), va tomando forma en la segunda (10), es formal y explícita en la tercera (1-4). La presencia del enemigo se va haciendo cada vez más concreta.

Además encuentra una composición climática dentro de la tercera estrofa, con una salvedad. Comienza esta estrofa con una súplica «negativa», es decir, pidiendo liberación del enemigo; después viene una súplica positiva, en la que el orante ya se imagina presente el retorno; también éste es climático en el movimiento al «monte-morada-altar». Así se llega al clímax del poema en 43,4, y la tercera repetición del estribillo tiene «función de decrescendo». (Esta última afirmación me convence menos, según lo indicado más arriba.)

5. *Otros aspectos estilísticos*

Analizando otros salmos me he fijado en repeticiones verbales y en paradigmas. En el análisis precedente buena parte de dichos factores ha sido incorporada. Lo que sigue servirá de complemento.

Kessler se fija en la repetición del verbo *bw'*. En 42,3 pregunta «cuando iré» *'bw'*, en 43,3 suena la respuesta «me conduzcan» *yby'wny* y la consecuencia es *'bw'h*. El verbo decir *'mr* suena tres veces: cuando el salmista expresa su confianza en Dios «mi roca» (10) entre las dos burlas de los adversarios (4 y 11).

Más interesante la repetición y ruptura de «día y noche», que Kessler esquematiza así:

42,4a Lágrimas el pan *ywmm wlylh*
4b me dicen *kl hywm* + pregunta
9a *ywmm yṣwh Yhwh ḥsdw*
b *wbl* y *lh syrh'my*
11 me dicen *kl hywm* + pregunta

Otras repeticiones de palabras o motivos están ligadas al estribillo. Se diría que éste engendra o recoge una serie repartida por el salmo:

npšy: 2b.3a.5a.7a
'ly: 5a.7a.8b; + *'my* 9b
hwdh: 5b *twdh,* 43,4b + *šyr* + *tplh* 9b
hmh: 5b *hmwn*
'lhym y títulos divinos: passim

De menos importancia son otras como la oposición de *ḥsd* y *l' ḥsyd* (9a.43,1), la oposición de los montes (7b.43,3b). Se podría estudiar el paradigma de localidades, el de afectos y su expresión, etc. Creemos que lo sustancial ya está estudiado y expuesto.

6. *Trasposición cristiana*

Es obvio que el templo material, como mediador de la presencia divina, ha quedado relativizado, ya que Dios Padre está definitivamente presente en Cristo. Esa presencia se puede concretar en múltiples presencias personales, de oficios o de necesidades, de sacramentos y devociones, y la presencia en cada comunidad.

Puede nacer el peligro de pensar que se ha inaugurado la era de la presencia de Dios, sin más. La constitución del Concilio Vaticano II sobre la liturgia dice en el párrafo 7:

> Para realizar una obra tan grande, Cristo esta siempre presente a su Iglesia sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la Misa, sea en la persona del ministro «ofreciéndose ahora por el ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció

en la cruz», sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla. Está presente por último cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (Mt 18,20).

Con todo, no podemos decir que Dios está siempre a nuestra disposición, que lo encontraremos automáticamente al hacer una visita al Santísimo, al leer una página bíblica, al orar. En la vida cristiana hay tiempos de ausencia sentida, noche oscura y escondimiento: «¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Como el ciervo huiste habiéndome herido; salí tras ti clamando y eras ido» (S. Juan de la Cruz). Estas ausencias servirán precisamente para corregir esa falsa idea de un Dios disponible, que damos por descontado; servirán para purificar y excitar el deseo.

Más aún, en los tiempos de presencia de Dios, durante esta vida, se añadirá siempre como componente la ausencia. La polaridad ausencia/presencia es propia de nuestra situación. Porque Dios «es siempre mayor», su cercanía nos hace vislumbrar su profundidad insondable. Cuanto más presente, más hará sentir su ausencia. Ha venido y está por venir; se ha revelado y está por revelarse. Dios no puede quedarse en objeto de una nostalgia del pasado; el cristiano tiene una cita con Dios en el futuro. Parusía significa presencia, y es el último acto, pendiente.

Los místicos han descrito hondamente esa experiencia [5]. Nuestro salmo es uno de los grandes testimonios de ella, en el AT y en la cadena de los siglos.

Nota sobre el método

a) El problema del «yo lírico». En el salmo ocupa la escena un hombre que habla en primera persona, se dirige a Dios y a sí mismo; es una voz sustentada por un personaje. ¿Autoriza eso a sacar, sin más, consecuencias sobre la figura histórica que compuso el poema? Deducir sin más me parece ilegítimo, porque es operar con un postulado ni probado ni criticado: es postular que el autor está haciendo una confesión personal. En otros términos, es identificar el yo del autor con el yo del poema.

Ahora bien, reconstruir con datos del poema la figura del autor y emplear después esa figura reconstruída para explicar el poema es un

[5] Véase más abajo el comentario al salmo 73.

procedimiento que se acerca peligrosamente al círculo vicioso. Otra cosa sería reconstruir con algunos datos ciertos la figura, y con ella interpretar otros datos menos ciertos, y continuar el movimiento alterno. Esto se basa en el principio de coherencia, que puede orientar un trabajo heurístico legítimo.

Yo he preferido confinarme al yo del poema. Incluso en el proceso heurístico, con su movimiento alterno, he querido mantener el análisis en el ámbito de dicho presupuesto. El autor pudo expresar sus sentimientos, hacer con ellos un poema; también pudo suponer un personaje que siente y habla de una manera específica. Lo segundo es el conocido género de poemas de situación, que los alemanes llaman Rollengedicht, por su parentesco con algunos momentos del drama teatral. El poema «Margarita a la rueca» (Gretchen am Spinnrad) no ha sido escrito por una doncella enamorada llamada Margarita, sino por Goethe; y una música estupenda para dicho texto la compuso otro hombre, Schubert. ¿Podemos postular que eso no sucede en la Biblia?, ¿es un moribundo el autor del salmo 88?, ¿todos los salmos de persecución están realmente compuestos por hombres perseguidos?; el himno de Judit (Jdt 16), ¿lo compuso una heroína llamada Judit? Creo que no es lícito postular ninguna alternativa: el yo del autor y el yo del poema pueden identificarse y pueden ser diversos. En este punto el método histórico crítico ha demostrado bastante falta de crítica.

Un análisis poético se guardará de hacer deducciones y afirmaciones sobre el autor, y hablará en casos semejantes del yo del poema. En un segundo momento podrá quizá pasar del poema al autor [6].

Aplicando lo dicho a nuestro salmo, el yo del poema tenía relación con el culto, probablemente relaciones íntimas. El que habla se encuentra desterrado en país pagano, probablemente sufre persecución por su adhesión a Dios, sin culpa propia.

[6] Véase T. Wright, *The Poet in the Poem* (Univ. Cal. Press 1962).

ADDENDA

Pág. 164, n. 5: Cf. G. W. Anderson, *Sicut Vercur: Evidence in the Psalter of Private Devotion in Ancient Israel:* VT 30 (1980) 388-397.

Pág. 164, antes de la nota:

En el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz, el ciervo es el amado: «como el ciervo huiste, habiéndome herido»; «que el ciervo vulnerado por el otero asoma». Sor Juana Inés de la Cruz recoge en sus liras «Que expresan sentimiento de ausencia» la imagen del ciervo sediento:

Si ves el ciervo herido,
que baja por el monte acelerado,

buscando dolorido
alivio al mal en un arroyo helado,
y sediento al cristal se precipita,
no en el alivio, en el dolor me imita.

Salmo 45

2 רחש לבי דבר טוב
אמר אני מעשי למלך
לשוני עט סופר מהיר

3 יפיפית מבני אדם
הוצק חן בשפתותיך
על כן ברכך אלהים לעולם

4 חגור חרבך על ירך גבור
הודך
5 והדרך [ ]
צלח
רכב על דבר אמת
וענוה צדק
ותורך נוראות ימינך
6 חציך שנונים עמים תחתיך
יפלו בלב אויבי המלך
7 כסאך אלהים עולם
ועד
שבט מישר שבט מלכותך
8 אהבת צדק
ותשנא רשע

על כן משחך אלהים
אלהיך שמן ששון מחבריך
9 מר
ואהלות
קציעות כל בגדתיך
מן היכלי שן מני שמחוך

2 Me brota del corazón un poema bello,
recito mis versos a un rey,
mi lengua es ágil pluma de escribano.

3 Eres el más bello de los hombres,
de tus labios fluye la gracia,
porque Dios te bendice para siempre.

4 Cíñete al flanco la espada, valiente,
es tu gala y tu orgullo;
5 cabalga victorioso por la verdad y la justicia,
tu diestra te enseñe a realizar proezas.

6 Tus flechas son agudas, se te rinden ejércitos,
se acobardan los enemigos del rey.

7 Tu trono, como el de un Dios,
permanece para siempre;
cetro de rectitud es tu cetro real.

8 Amas la justicia y odias la maldad,
por eso, entre todos tus compañeros,
el Señor tu Dios te ha ungido
con perfume de fiesta.

9 A mirra, áloe y acacia huelen tus vestidos,
y en la sala de marfiles te festejan las arpas.

10 בנות מלכים ביקרותיך
נצבה שגל לימינך בכתם אופיר
11 שמעי בת
וראי
והטי אזנך
ושכחי עמך
ובית אביך
12 ויתאו המלך יפיך כי הוא אדניך
והשתחוי לו
13 ובת צר במנחה
פניך יחלו עשירי עם
14 כל כבודה בת מלך פנימה
ממשבצות זהב
15 לבושה לרקמות תובל למלך
בתולות אחריה
רעותיה מובאות לך
16 תובלנה בשמחת
וגיל
תבאינה בהיכל מלך
17 תחת אבתיך יהיו בניך
תשיתמו לשרים בכל הארץ
18 אזכירה שמך בכל דר ודר
על כן עמים יהודך לעלם ועד

10 Hijas de reyes salen a tu encuentro,
de pie a tu derecha está la reina
enjoyada con oro de Ofir.
11 —Escucha, hija, mira, presta oído,
olvida tu pueblo y la casa paterna:
12 prendado está el rey de tu belleza,
ríndele homenaje, que él es tu señor.

13 La ciudad de Tiro viene con regalos,
los magnates buscan tu favor.
14 Con todos los honores entra la princesa
vestida de tisú de oro y brocados.
15 La llevan hasta el rey; un séquito de vírgenes
entra detrás de ella;
16 las llevan entre alegría y algazara,
van entrando en el palacio real.

17 —A cambio de tus padres tendrás hijos,
que nombrarás príncipes por toda la tierra.
18 Quiero hacer memorable tu nombre
por generaciones y generaciones,
y los pueblos te darán gracias
por los siglos de los siglos.

2. *rḥš:* hapax en el AT; al parecer equivalente de *nb'* = brotar. El targum de Gn 1,20 traduce con *rḥš* el *šrṣ* hebreo (= pulular). La Vulgata traduce «eructavit» con valor metafórico (como en 18,3; 118,171; 143,13; 144,7; Forcellini-Furlanetto ofrece ejemplos con sentido transitivo e intransitivo: «rigidos eructet Bosphorus amnes» (Valerio Flacco 4,), «undique se totis eructent flumina terris» (Avien. Perieg. 345). Schedl puntua una serie de imperativos.

m'śy: mis versos, mi poema; *ta poiemata mou* (Símmaco).

'ṭ: pluma, punzón, estilo, como en Job 19,24 Jr 8,8; 17,1.

3. El Targum inserta un vocativo: *mlk' mšyḥ'* = Rey Mesías.

ypypyt: con reduplicación de la base, como *sḥrḥr* de Sal 38,11, «*ṣpṣph* de Ez 17,5. Otros leen *ypy ypyt* o sea sust + verbo. El sentido es intensivo, subraya el superlativo.

'l-kn: no consecuencia, sino causa: ya que, puesto que. La gracia manifiesta la bendición recibida: «Segenserkenntnisgrund nicht Segensgrund» (Delitzsch).

3. *hwṣq ḥn bśptwtyk:* dado que la «gracia» es el atractivo de la persona o el favor que ella otorga, el sentido puede ser doble: tus labios están impregnados de gracia = tu hablar es atractivo; o de tus labios fluye la gracia = con tus palabras concedes tu favor.

4. *ḥrb 'l yrk:* véase Cant 3,8; *gbwr:* véase Is 9,5.

hwd whdr: denotan la majestad divina o real (véase Sal 8,6). Consideramos ditografía *whdrk;* otros lo toman en sentido absoluto como «tensar» (el arco), o consiguen el arco = cuerda cambiando en *ytr* el *wtwr* del v. 5.

5. *ṣlḥ rkb:* a manera de endíadis, de modo que el primero modifica adverbialmente el segundo; véase la misma construcción en Os 9,9. *rkb* puede ser en carro (Ag 2,22) o a caballo (Zac 1,8; 10,5; Est 6,8); los LXX traducen específicamente por «reinar».

w'nwh-ṣdq: tomamos *'nwh* como preposición equivalente a *lm'n* (de *'nh),* según propone Rosenmüller. Los que lo conservan como sustantivo leen un constructo sin *-t* (fenómeno nada raro), y obtienen tres elementos en la causa del rey: la verdad y la justicia con modestia o moderación (algo así como la *epikeia* griega o la *aequitas* romana); Dahood divide *w'nw hṣdq* y lee «defiende al pobre».

ymynk: sujeto de «enseñar»; compárese con el castellano «diestro, destreza», como si dijera «tu destreza te enseñará proezas».

6. Leo tres cláusulas: las dos primeras sin cópula explícita; la tercera con la expresión *npl blb* que traduzco «acobardarse, caer de ánimo, descorazonarse», comparándolo con *npl lb* de 1 Sm 17,32 (aunque construcción diversa).

'mym: en contexto bélico puede significar ejércitos; *tḥtyk* hace sentido como predicado; compárese con Sal 110,2. Otros leen en el verso una cláusula parentética *'mym tḥtyk yplw,* y juntan «flechas» con «corazón».

7. *ks'k 'lhym:* las versiones antiguas y muchas modernas leen *'lhym* como vocativo, dirigido a Dios con cambio de destinatario o al rey con título divino (y citan Sal 82,6); así la carta a los hebreos da título de Dios a Cristo (Heb 1,8s). Otras traducciones o comentarios toman *'lhym* como adjetivo de *ks',* ofreciendo varias explicaciones sintácticas: expresión elíptica equivalente a *ks'k ks' 'lhym* = tu trono (es) trono divino; o según la cadena de 2 Sm 22,33 *m'wzy ḥyl* = mi fuerte refugio; o duplicando en la escritura o la lectura la K, con el resultado de «tu trono como el de un dios». Para la idea se cita 1 Cr 29,23 «Salomón se sentó en el trono del Señor *(ks' Yhwh)*». Finalmente, Dahood

hipotiza un verbo denominativo en piel *ks'* = entronizar y lee *'lhym* como sujeto de la acción.

myšwr: rectitud de gobierno como en Sal 67,5; 96,10; Is 11,3s.

8. *šmn śśwn:* véase Is 61,3.

9. *mny:* leo plural *mnym,* como en Sal 150,4.

10. *byqrwtyk:* algunos lo hacen depender de *bnwt,* con sentido adverbial «en tu honor» o adjetival «nobles»; para la idea se citan Jr 31,20 o Lam 4,2 (Schedl). Nosotros leemos *bqr'tk* = a tu encuentro, con la confusión o equivalencia de verbos *lamed-he/lamed-yod/lamed-alef.*

šgl: trato aparte el significado e identificación de este personaje.

11. *bt:* hija o también muchacha; como vocativo sería normal *bty* = hija mía; es una de las *bnwt* que venían «a tu encuentro».

12. *wyt'w:* Lo tomo como presente, no como futuro sucesivo o consecutivo; el enamoramiento del rey no seguirá al olvido y abandono de la casa paterna por parte de la novia, sino que los justifica. Delitzsch lo considera prótasis condicional cuya principal es *whšthwy lw.* También se podría tomar como motivación del «homenaje» la expresión enfática *ky hw' 'dnyk.*

13. Algunos leen una frase con doble sujeto separado por el sintagma verbal, o toman el segundo como explicación del primero: La ciudad de Tiro, la gente más rica...

14. *kbwdh:* adjetivo (Zorell) aplicado a la princesa real escogida como novia. *pnymh:* indica el término de un movimiento o un lugar, cuyo verbo no necesita expresarse (como muchas veces con *šm/šmh);* para la idea compárese con Sal 128,3 *byrkty byt* = en la intimidad de la casa.

mmšbṣwt 15 *lrqmwt:* los vestidos se expresan en forma adverbial, cambiando por variedad la preposición *mn- l-.*

15-16. El movimiento avanza en tres verbos, *mwb'wt, twblnh, tb'ynh* [1].

1. *Significado e identificación de šēgal*

La tradición y la costumbre nos conducen sin sentirlo a dar a *šgl* el sentido de «reina» y a identificarla con la reina consorte, o sea, con la novia del poema. ¿Es legítima esta conducta o se debe interponer la crítica?

La tradición se ha imaginado dos personajes, él y ella, aparte del séquito anónimo. El griego traduce he basilissa, el Targum no nos interesa porque ha colocado «el libro de la ley» a la diestra del rey, la Vulgata traduce «astitit regina». La tradición hasta nuestros días es tan constante, que ni hace falta ni es posible conceder la palabra a sus representantes.

Con ese hecho se conjuga la costumbre. Educados en una tradición monogámica, para nosotros la reina es simplemente la consorte del rey. Si el salmo es un epitalamio, compuesto para unas bodas reales, los personajes tienen que ser él y ella, el rey y la reina. La cosa es tan obvia, que no hay que probarla. ¿Ni criticarla?

[1] J. Schildenberger, *Zur Textkritik von Psalm 45/44:* BiblZ 3 (1959) 31-43.

La cosa es tan espontánea que diversos autores, al citar paralelos, no han caído en la cuenta de la diferencia o incoherencia, p. e. Betsabé.

Ahora bien, nuestra costumbre no coincide con las costumbres de los reyes de Judá (e Israel); además, colocando a la reina consorte a la diestra del rey en el v. 10, el epitalamio sufre un grave tropiezo. Ni la coherencia interna del poema ni la coherencia con las costumbres de Israel permiten esa interpretación.

Comienzo con lo primero. Si es reina y está en pie a la diestra del rey, ¿qué sentido tiene invitarla a renglón seguido? A una reina consorte no se le llama «hija» *(bt),* aunque el rey siga siendo su señor *('dwn* 1 Re 1,31). A esta dificultad se puede responder que el poeta no sigue un orden cronológico: primero se dirige al rey hasta el final, después se dirige a la reina desde el principio. Semejante composición no quebranta ninguna regla poética israelita (véase la ordenación de Schedl [2]); con todo, es curioso que los autores no se hagan cargo del problema. Es decir, la composición no cronológica es posible; ¿es también probable y más probable que la cronológica?

Pasamos al segundo punto, sobre las costumbres en Israel. En la monarquía judía la reina consorte no desempeña un papel digno de mención; el personaje importante de las narraciones bíblicas es la reina madre, la madre del rey reinante, que lleva el título de *gebîra* [3].

Empecemos por el personaje que suelen citar los comentadores, Betsabé. Esta mujer de David, cuando se presenta a él lo hace con todos los respetos, rindiendo homenaje, quedándose en pie frente al rey sentado: *hšthw, wt'md lpny hmlk* (1 Re 1,16.28). Cuando ya reina su hijo Salomón, éste se levanta, se inclina ante ella, la hace sentar en un trono a su diestra. De ninguna reina consorte en Judá o Israel se cuenta nada semejante. Si hay dos reinas que se atreven a encararse con el marido, son pura excepción: Mical se burla de David bailarín *mh nkbd hywm mlk yśr'l* Jezabel incita al marido irónicamente *'th t'śh mlwkh 'l yśr'l* y utiliza fraudulentamente el sello real. Ni la fenicia ni la «hija de Saúl» invalidan lo dicho (2 Sm 6,20; 1 Re 21,7).

En las crónicas de los monarcas se cita cuidadosamente el nombre de la madre, no de la consorte real; entre otras razones, porque no existía «la consorte», sino diversas consortes. Maacá conservó el título también respecto al nieto, y lo perdió por decisión de éste (1 Re 15,13). Falta el nombre de la madre de Jorán y de Ajaz; quizá habían muerto antes de que el hijo comenzara a reinar. Atalía toma las riendas

[2] Cl. Schedl, *Neue Vorschläge zu Text und Deutung des Psalms 45:* VT 14 (1964) 310-318.

[3] El estudio más importante sobre la cuestión sigue siendo el artículo de G. Molin, *Die Stellung der Gebirah im Staate Juda:* ThZ 10 (1954) 161-175. Aporta bastante material bíblico y algunos casos interesantes de cartas ugaríticas, en que la madre lleva título de reina. De Molin tomo varios datos importantes.

del gobierno como madre del difunto Ocozías, e intenta eliminar a toda la familia de Ocozías; no se explican sus relaciones con la madre de Joás, el sucesor (2 Re 12,2). Cuando reinan Joacaz y Sedecías, se menciona su madre Jamutal; cuando reina Joaquín, se nombra su madre Zebida.

La reina madre recibe atención especial de los personajes y del narrador. Los parientes de Ocozías van «a saludar a los hijos del rey y a los hijos de la reina madre» (2 Re 10,13). El rey Jeconías se rinde con su madre y sus ministros (2 Re 24,12.15); y con su madre marcha al destierro:

Jr 13,18 *'mr lmlk wlgbyrh hšpylw šbw*
ky yrd mr'šwtykm 'ṭrt tp'rtkm
Jr 22,26 *w't 'mk 'šr yldtk*

Jeremías no se preocupa de esposas y concubinas; su atención se concentra en la reina «tu madre, que te dio a luz», le da el título de *gbyrh,* la presenta coronada como el rey. Cuando Jehú conspira contra Jorán, la acusación que lanza son la fornicación = idolatría y las brujerías de la reina madre (2 Re 9,22).

Confirma lo dicho Cant 3,11: «Muchachas de Sión, salid para ver al rey Salomón con la rica corona que le ciñó su madre el día de su boda»; con los términos pertinentes *bnwt, mlk, 'ṭrh, 'mw.* De David no se menciona la madre, porque es iniciador de la dinastía; pero resulta significativo que en los orígenes de la familia un narrador retire a Boaz y Rut para introducir a la «matriarca» Noemí. También al rey Sísara, presunto vencedor, lo está esperando su madre (Jue 5,28 ss). Y es la madre de los Zebedeos quien solicita puestos de honor para sus hijos (Mt 19,20ss).

La razón de esa costumbre está condicionada por la poligamia del rey. Podrá un rey estar más enamorado de una de sus esposas, incluso de alguna concubina; pero lo que cuenta para él es la sucesión. Por eso la madre del heredero designado comienza a tener una posición relevante (Betsabé), y la madre del reinante merece mención personal entre tantas que pasan anónimas. Decir que entre todas las mujeres del rey hay una principal que recibe el título de reina [4] es una proyección de nuestras costumbres, sin base bíblica.

El vocabulario no nos ayuda mucho en el asunto [5]. Los sustantivos usados son poco frecuentes y no captamos su diferenciación: *mlkh, šlg, plgš, gbyrh,*

[4] Véase la monografía de Philip J. King, *A Study of Psalm 45* (Roma 1959). En pág. 91 habla de «the chief one», que recibe «the title of queen».

[5] Jacquet parece apoyarse en la diferencia de terminología cuando (contra Maillot) rechaza la identificación: «*šgl* peut être l'equivalent israélite du terme honorifique judéen La Grand Dame»; pero no puede ser «la reine mère». En su comentario.

El artículo de E. Zolli, *Note di lessicografia biblica II Shegal:* Bib 28 (1947) 147-151, es más bien de erudición en plano diacrónico; no ilumina positivamente nuestra cuestión, que se pregunta por la función.

nšym śrwt. El texto comúnmente aducido de Neh 2,6 presenta costumbres persas, con una mujer participando en un banquete. Dn 5 introduce en el gran banquete al rey con sus nobles mujeres *(šgl)* y concubinas; la reina *(mlkt')* se mantiene retirada. No podemos definir si el autor construye su ficción con categorías hebreas o persas o griegas; el único rastro levísimo es que esa reina se muestra muy enterada de los sucesos en tiempo «de tu padre». Si Dn 5 pertenece al modelo de Ester, entonces la cosa queda clara.

1 Re 11,3 emplea los términos *nšym śrwt* y *plgšym* para mujeres y concubinas; Cant 6,8s menciona *mlkwt* y *plgšym* frente a su «paloma... única para su madre».

En resumen, el puesto privilegiado se lo conceden los libros históricos a la reina madre, los asuntos matrimoniales se los asigna el Cantar a la madre. Si queremos que el salmo 45 encaje en esta mentalidad, hemos de ver a la madre del rey «de pie a su derecha» [6]. Podría ser ella la que dirige la invitación «escucha, hija» a la muchacha *bt* que el rey prefiere entre todas *bnwt.* Así tenemos el esquema de personajes: el rey con la reina madre, las princesas reales, una entre ellas escogida e invitada a acceder, la escogida con su séquito personal:

bnwt mlkym	al encuentro; enamorado	*hmlk*
bt mlk	es conducida	*lmlk*
btwlwt	conducidas al palacio	*mlk*

Ahora el salmo discurre sin tropiezos. Un rey guapo y elocuente, victorioso en las batallas y gobernante justo, va a celebrar una boda. Tiene varias pretendientes de sangre real, él se ha enamorado de una. Su madre le asiste en el asunto, solicita el consentimiento de la elegida [7]. Las demás se retiran y la princesa escogida es conducida al rey mientras su séquito es conducido al palacio. El poeta le augura al rey hijos a quienes conferirá cargos. También discurre el sentido si suponemos que la invitación a la novia se la dirige el poeta.

2. *Composición y sentido*

Pienso tratar más brevemente esta sección, para dar más espacio esta vez a la trasposición cristiana del salmo [8].

[6] Por lo tanto hemos de dar la razón a Maillot, que en su comentario sugiere brevemente la idea: «Il parait difficile que ce soit la reine dont le mariage va être célébré. On peut donc penser, d'après la place d'honneur qui lui est donnée qu'il s'agit de la reine mère».

[7] Un autor antiguo, Gerhoh, puede introducir al padre del novio: «Nunc Pater sponsi alloquitur sponsam, socer admonens nurum suam» (PL 193, 1570). Un autor moderno, R. Kittel, escucha un tono casi paternal en la invitación que piensa ser del rey: «in fast väterlichem Ton».

[8] Entre los estudios de conjunto, además de los citados de Schedl y King, podemos recordar:

B. Hennen, *Psalm 45* (Vg 44): BZ 15 (1918-19) 116-121; J. Keulenaerm, *De interpretatione Psalmi 44:* CollMechl 7 (1933) 173-181; T. Gaster, *Psalm 45:* JBL 74 (1955) 239-251.

Un *marco* de dedicatoria encierra el canto, dirigido primariamente al rey. En la primera parte, v.2, dedica el poema «a un/el rey», no a una pareja; y al final, v. 18 promete inmortalizar «tu nombre», que es el del rey. Este dato es cierto y define el destinatario; que el poeta se dirija a la novia en el v. 11 hemos visto que es menos cierto, y el trato en segunda persona femenina termina en el v. 13. El rey es plenamente la figura central: toda una primera parte está dedicada a sus méritos, la boda propiamente dicha llega en la segunda parte, al final se auguran hijos al rey, no a la pareja.

El *cuerpo* del salmo se divide en dos partes principales. La primera, 3-8, canta los méritos del rey; la segunda, 9-17, se ocupa de la boda [9].

La *primera parte* canta las cualidades personales, el valor y éxito en la guerra, el gobierno justo. Una espada gloriosa *(hwd whdr)* y un cetro real podrían tomarse como emblemas de las dos actividades clásicas del rey: defender a los súbditos en la guerra, administrar la justicia en la paz. Las dos actividades brotan o están garantizadas por el beneficio divino, es decir, la bendición y la unción. El doble *'l kn,* en 3b y 8b, articula las dos actividades fundamentales: «Que nuestro rey nos gobierne y salga al frente de nosotros a luchar en la guerra» (1 Sm 8,20).

Estos dos méritos funcionales van precedidos de dos cualidades personales que lo hacen atractivo: la belleza corporal y el atractivo de su palabra [10]. La belleza o prestancia física tienen su importancia en la elección de Saúl y de David (el salmo tiene algunos rasgos «davídicos» en su visión poética, como veremos). Para la elocuencia o hablar atractivo pueden verse dos textos sapienciales: Prov 22,11 *ḥn śptyw,* hablar atractivo y Ecl 10,12 *dbry py ḥkm ḥn.* El sabio gana estima con sus palabras. No son cualidades específicamente reales.

Como las dos funciones o actividades están garantizadas por el auxilio divino, así están animadas por un espíritu común, que es el ideal o la causa: la guerra y el gobierno se subordinan explícitamente a la justicia. Las batallas se pelean «por la verdad y la justicia», el cetro se define por la «rectitud» y presupone el «amor de la justicia»; un elemento común, *ṣdq,* liga ambas actividades, y su bifurcación en *'mt* y *myšwr* no es heterogénea. Es decir, no se trata de exaltar el poder militar y político, sino de justificar su ejercicio. En el rey actual el poeta canta el rey ideal (el Salmo 72 habla de un dominio extenso sin

[9] Schedl propone la siguiente composición del salmo:
Introducción.
El rey: Belleza. Espada y carro. Arco. Trono. Unción. Novia.
La reina: Entrega. Homenaje. Desfile nupcial.
Final: Hijos señores. El nombre.
Véase también: Ev. Beaucamp, *Agencement strophique du Psaume 45:* Laval Th Ph 23 (1967) 169-174.
Los dos centrales se componen de estrofas regulares de tres versos de fórmula 2+2 (dos acentos, cesura, dos acentos); el final usa estrofas de dos versos de la misma fórmula métrica. Es decir, sus criterios son de contenido conjugado con la forma métrica.

[10] Sobre el tema de la belleza véase: R. Tournay, *Les affinités du Psalm 45 avec le Cantique des Cantiques et leur interprétation messianique:* VTSup 9 (1963) 168-212.

mencionar batallas); éste trata con más amplitud la guerra, deteniéndose en la espada, el corcel o carro, las flechas, los que se rinden.

En esta primera parte se encuentran todas las menciones de Dios del salmo: tres con la tercera, duplicada; y corresponden a la bendición, al trono [11] y a la unción.

En toda la primera parte el poeta se dirige en segunda persona al rey, a quien «dedica su poema». Gramaticalmente el rey es sujeto sólo de tres verbos «eres bello, amas, odias», lo demás son tres imperativos «ciñe, triunfa, cabalga» y una serie llamativa de 14 sufijos *-ka*. Al no mencionar ningún hecho individual y característico, el poema puede convertirse en pieza de repertorio, utilizable para la boda de cualquier rey, también de un posible Mesías rey.

La *segunda* parte comienza en el v. 9. A las referencias fuera de situación suceden rasgos que describen la situación presente y concreta. No es hoy tiempo de batallas ni de gobierno, porque es día de bodas «día de fiesta de su corazón» (Cant 3,11). En consecuencia cambia radicalmente los datos que atraen la atención del profeta: a la espada y las flechas suceden los vestidos perfumados, o ricos, las salas lujosas, la música alegre. Los primeros versos establecen la tonalidad de lo que sigue (anticipada apenas en la belleza del v. 3). Además nos presentan los personajes: el rey en el centro, la reina madre a su diestra, el grupo de las pretendientes.

La elección ya ha sucedido en el corazón del rey «enamorado de la belleza»; falta que la elegida acepte, y para ello toma la palabra la reina madre (según hemos propuesto antes). La razón de enamorarse es la belleza (estamos más cerca del Cantar que de Prov. 31,30; Eclo 26,1s). El breve discurso acumula cinco imperativos solícitos, «escucha, mira, presta oído, olvida, rinde homenaje», arguyendo con dos razones, el enamoramiento y el señorío, cerrando con una promesa. Se invierten los papeles del Génesis (2,24), donde es el hombre el que ha de abandonar a los padres; aquí es ella quien ha de hacerlo.

Y la respuesta positiva se da por supuesta, sin necesidad de mencionarla. El poeta abandona la alocución en segunda persona (suya o de un personaje del poema), y pasa a la descripción en tercera persona. Como se menciona el vestido, se pueden comparar estos versos con 9a para apreciar la diferencia ya indicada: del traje real habla el poeta interpelando al rey «tus vestidos»; del traje de la novia habla en tercera persona «vestida».

Ya hemos apuntado el movimiento del término *bt;* vamos a fijarnos más cómo juega el poeta con él para sacarle sentido. Hay una serie o

[11] Ya he explicado cómo entiendo el verso sobre el trono. Texto difícil que ya atareó a autores no tan recientes: F. Giesebrecht, *Zwei Cruces interpretum: Ps 45,7 und Dt 33,21:* ZAW 7 (1887) 290-293; O. T. Allis, *Thy Throne, o God, is forever and ever:* PrincThRe 21 (1923) 236-266.

grupo de *bnwt mlkym* = «princesas reales», de las cuales, a través de una invitación, *bat,* se destaca una *bt mlk;* esta *bt* sale de su casa *byt* y su pueblo *'m,* para recibir el don de la *bt ṣwr,* la opulenta ciudad de Tiro, y las peticiones de los ricos de *'m.*

Este juego, que partiendo del término *bt* se extiende al aliterado *byt* y a un sinónimo de éste *'m,* sirve para concentrar los datos múltiples de la sección. Fuera de ello, el poeta se fija sobre todo en rasgos visuales, trajes magníficos, comitiva y procesión. Un sentimiento expresado de alegría se desprende y difunde sobre toda la escena.

El gozo del amor queda insinuado entre líneas, de modo que el poeta salta a pensar en los hijos. Aquí vuelve a dirigirse al rey, porque el tema es la sucesión real. La preposición *tḥt* puede significar genéricamente «en vez de» y específicamente «sucediendo a», se extiende en un cargo o función. En este sentido específico, el poeta sugeriría la cadena de la sucesión real: el rey presente es eslabón entre los antecesores y los sucesores. Esto queda nada más sugerido, como si el poeta quisiera recordar el gozo de los hijos y sucesores sin recordar la circunstancia triste de la sucesión que es la muerte. Por ahora los hijos se reparten el gobierno de «toda la tierra», que es todo el territorio, con posibilidad de significar toda la tierra. Y por encima del gozo humano, se apunta a la promesa divina de que no faltará sucesor en la dinastía davídica. Los datos explícitos conjugados con el silencio hacen pensar que el sucesor será hijo de la novia escogida y desposada hoy.

Epifonema. Los hijos y el nombre son la verdadera perpetuidad del israelita: es lo que promete o augura el poeta al final [12]. El quiere ser como notario *soper* del hecho con su voz poética, convertir su obra o acto poético, *m'śy,* en una especie de acta para la posteridad. Gracias a sus palabras, se añade al final el tercer *'l kn* y la tercera perpetuidad: «por eso», como consecuencia de lo que él ha dicho o cantado, más aún como consecuencia del doble *'l kn* con el que Dios intervenía. Porque Dios le bendecía y ungía, los pueblos lo celebrarán.

La bendición de Dios era «perpetua»: de ella brotaba el éxito en las batallas y también la fecundidad del matrimonio. Perpetuo es el trono, ocupado por la cadena de sucesores. Perpetuo será el nombre.

Sólo que el poema no pronuncia el nombre del rey.

3. *Conexiones y sonoridad*

a) Ya he analizado las conexiones más interesantes y visibles. Va-

[12] Dice Ben Sira en su poema «Mejor que los dos»:

Los hijos y una ciudad perpetúan el nombre...
La prole y un plantío hacen florecer el nombre...:
mejor que los dos una esposa enamorada (Eclo 40,19).

mos a completar las señaladas con otras o más ocultas o menos significativas.

Ante todo las siete veces que se pronuncia el término *mlk* = rey; al que se añaden los términos emparentados *mlkwt, šgl, śr.* El cuarto puesto, entre dos *mlk* extranjeros, lo ocupa el *mlk* enamorado.

Domina y envuelve el salmo un clima festivo, formado por múltiples elementos. Ante todo la belleza de las personas, la riqueza de trajes y estancias, los perfumes, la música, la alegría. Sería fácil compilar una lista o campo semántico, a la cual habría que añadir otra lista paralela de éxitos militares. Pero el vocabulario militar forma otro campo de signo contrario, como ilustra dramáticamente la historia del pecado de David (2 Sm 11). Ahora bien, el sistema semántico militar está relacionado y subordinado al sistema de valores sintetizados en *ʾmt* y *ṣdq*.

Por otra parte el tema del amor tiene un desdoblamiento significativo en los verbos *ʾwh* y *ʾhb*. El segundo, más frecuente (17 veces en el Cantar), tiene aquí por objeto la virtud de la justicia para gobernar (como en Sab 7-9 Salomón ama a la dama Sabiduría) [13]; el primero y más inusitado, que expresa más bien el deseo (sobre todo de alguna comida o bebida), se ordena a la belleza de la novia. La sinonimia establece un puente entre el mundo del gobierno y el mundo festivo de la boda. Con lo cual aparece una función central del ideal de justicia, que vamos a sintetizar en un esquema:

	ḥbr + ḥṣ ḥgr + rkb
ʿl dbr	*ṣdq + ʾmt*
ʾhbt	*ṣdq (myšwr)*
ytʾw	*ypk kbwdh + lbušh*

Si tenemos en cuenta que el vocabulario de la justicia está ausente del Cantar, apreciaremos la importancia de su presencia aquí y de su función vinculadora. El mismo sistema de victoria, justicia y amor configura el poema nupcial de Is 62,1-9 (que se prolonga en el tema bélico de 62,10-63,6) [14].

b) La sonoridad exquisita está al servicio del clima festivo del salmo, como sucede en el Cantar. No se trata de onomatopeyas o paronomasias de nombres propios (a menos que estén bastante escondidas). Se trata más bien de una eufonía difusa por todo el poema y obtenida con diversos recursos de aliteración o consonancia de timbres. Fijarse en cada uno puede ser tarea del análisis, pero distraería en una lectura. Señalar unos cuantos tendrá función didáctica: en un primer repaso el lector no habituado educará el oído (no la vista) a escuchar y apreciar

[13] En los versos que acabo de citar crea Ben Sira un paralelo entre la sabiduría y la esposa; con amplitud desarrolla la correspondencia en 14,20-15,6 y 51,13-29.

[14] Puede verse nuestro comentario a los *Profetas*, I, 372-376.

los timbres; en una segunda lectura empujará esa percepción a un segundo plano, sin anularla, para dedicar su atención principal a la melodía y el contrapunto. Colocando las palabras en filas verticales cuidadosamente trazadas, me ahorraré explicaciones. Hay que recordar las equivalencias fonéticas (no fonemáticas) b/p, g/k, t/d, ’/‘/h, s/ś/š/ṣ/z/:

v 2.	*lby*	*m‘śy*	*’mr*	*l b y*
	dbr	*mlk*	*‘ny*	*lšny*
	ṭb	*mhr*		
v 3.	*ypypt*	*’lhym*		
	śptt	*l‘wlm*		

v. 4-5		ḥ	g	r
	ḥ	r	b	k
		y	r	k
		g	b	r
		d	r	k
		r	k	b
	h	d	r	k
	w	t	r	k

v 5.	*ṣlḥ*
	ṣdq

v 6.	y	p	l	
		b	l	b
	’ y	b		

v 7ss.	’	l	h	m
	‘	l		m
	’	h	l	t
	m	l	k	
	h	k	l	

v 8-12.	m	š ḥ
	š	m n
	ś	ś n
	š	n -mn
	ś	m ḥ
	š	m‘
	hš	t ḥw

v 9-10.	m	i	n’		
	m	i	n	i	m
	lim	i	n		

v 11. *šim‘i* N *ure’i wehaṭṭi* N *wešikḥi* N N *’bik* (N = sustantivo)

v 13.	*pny*
	pnm

14	š	b	ṣ
	z	h	b
	l	b	š

v. 15-16.	t	b	l	
	b	t	l	t
	t	b	l	n

v 15-16.	*tubal*	*lammelek*
	hekal	*melek*

v 17-18.	š	t	m
	ś	r	m
	š	m	

v 18. *dr dr, ‘mm ‘lm ‘d.*

Por si no es sabido, el poeta de buen oído no calcula individualmente cada efecto, tampoco se deja llevar exclusivamente del sentido. Los factores tímbricos influyen integrados con otros en la elección de sus palabras; después escucha en voz alta (el poeta moderno en su interior) y corrige lo que no le satisface. El

poeta quiere que la eufonía sea percibida de modo integrado por el lector y que contribuya a contagiar el clima festivo [15].

Si la paronomasia introduce una presencia nominal, al menos perceptible por alusión, la eufonía tiene una presencia anónima. Como todo en el salmo. ¿Para quién nominalmente es la música?

4. *Trasposición cristiana* [16].

Ya lo he dicho: el escriba o notario que quiso inmortalizar un nombre no quiso acordarse de él. ¿De qué rey se trata? De ninguno, de cualquiera, del Mesías. De ninguno en particular, es pieza de repertorio. De cualquiera: cada investigador escogerá su favorito. Del Mesías: así ha pensado una tradición judía [17] y la cristiana antigua.

El salmo tiene algunos caracteres davídicos, especialmente por las victorias y el trono perpetuo. Comparado con el Salmo 89, revela una serie de coincidencias verbales, debidas al tema del rey. P. e. 89,2 *dwr dwr, ʿwlm* 5; *ksʾ* 5.30.37, *nwrʾ* 8, *ʾyb* 11.23, *ymyn* 14.26, *ṣdq ʾmt* 15, *gbwr* 20, *šmn mšḥ* 21, *šbṭ* 33. Pero no es davídico el tema de la boda, que es más bien salomónico (los antiguos señalan como identificación preferente las bodas de Salomón con la hija del Faraón).

Simplificando podemos reducir a tres las opiniones sobre el sentido mesiánico del salmo: en ningún sentido es mesiánico (Buttenwieser), en sentido espiritual, en sentido literal. Voy a citar un exponente de la tercera opinión para que se aprecie el razonamiento. Escojo a G. Phillips, que publica su primer volumen el año 1846: el salmo no se puede aplicar a Salomón, porque no fue batallador, porque sus hijos no fueron príncipes por toda la tierra, porque el rey es llamado Dios y no alcanzó el renombre prometido al final. Mucho menos se puede aplicar a otros reyes hebreos. Solamente aplicado a Cristo hace pleno sentido: «Aunque el NT no sugiriera su verdadero sentido, el salmo es tan llamativo en sus puntos principales, que cualquier investigador de la verdad hu-

[15] Sobre la eufonia en la poesía hebrea pueden consultarse mis *Estudios de poética hebrea,* capítulo 3 y la obra escrita en colaboración con E. Zurro: *La traducción bíblica: Lingüística y estilística* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 149-160.

[16] Cito algunos estudios específicos sobre el mesianismo del salmo, además del artículo ya citado de Tournay: A. Allgeier, *Der König und die Königin des 44(45) Psalms im Lichte des NT und der altchristlichen Auslegung:* «Der Katholik» 19 (1917) 145-173; S. Minocchi, *I Salmi Mesianici:* Ps 45: RB 12(1903) 198-202; F Ogara, *Christo Regi, Ecclesiae Sponso dedicatus Psalmus 44:* VD 14 (1934) 33-39.81-85.115-125; E. Lakatos, *Ps 45 (44): las bodas del rey mesías:* RevBibLit 16 (1954) 5-6.37-39. 73-76; 17 (1955) 40-42; 18(1956) 15-19; L. Robitaille, *L'Eglise épouse de Christ dans l'interprétation patristique du Psaume 44* (1945) Québec 1971.

Sobre el mesianismo del salmo en clave judía puede verse: J. J. Brierre-Narbonne, *Exégèse targumique des Propheties messianiques de l'Ancien Testament* (París 1936); Ps 45 pp. 66-69.

[17] P.e. Kimchi identifica a la esposa con la comunidad de Israel, *kneset yisrael.*

milde y sin prejuicios, ha de ser conducido irresistiblemente al sentido pretendido por el autor inspirado.»

Que el rey lleva título de Dios lo prueba: porque los salmos corajitas emplean *'lhym* exclusivamente para la divinidad, porque un trono eterno no puede ser propiedad de un rey terreno, porque en caso contrario se anula el argumento de la Carta a los Hebreos, porque nunca en el AT se llama «dios» a un rey individual de la nación hebrea.

Hoy día la opinión dominante es que en su origen el salmo se refería un rey de Judá, que más tarde se empezó a proyectar hacia el Mesías (como tantos otros oráculos), que en la Iglesia antigua se afirmó su sentido mesiánico sin excluir del todo (según algunos comentadores), un sentido literal histórico.

Yo voy a partir de un sentido literal histórico, con espacio para la hipérbole poética, apoyada en el oráculo de Natán. Después preguntaré sobre la potencia significativa de esos dos símbolos, matrimonio y reinado, bodas reales, con su séquito de motivos literarios dotados de capacidad simbólica. En la contemplación de la expansión de los símbolos intentaré recobrar una voz antigua representativa: San Agustín. Mirando desde el otro lado, el literal, voy a leer el comentario de Agustín, observando y exponiendo su lectura simbólica.

a) Del título: «... in intellectum, canticum pro dilecto». Esto significa que se trata de un canto de amor que se ha de entender en su significación profunda; porque el *amor* y el *matrimonio* son una realidad simbólica. Para captar el símbolo hace falta penetración intelectual y apertura de fe:

> «El amado fue visto por sus perseguidores, pero no lo comprendieron. Pues si lo hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria. Ojos diversos para esa inteligencia pedía él cuando decía: Quien me ve a mí ve al Padre. Suene ya el salmo: festejemos la boda y estaremos con los que celebran la boda, con los invitados a la boda; los invitados son la esposa. Pues la esposa es la Iglesia, el esposo es Cristo...
>
> En esta boda a la que nos han invitado, ¿no hay un tálamo? ¿No lo dice otro salmo: Le ha puesto una tienda al sol y él sale como esposo del tálamo? Unión nupcial: el Verbo (Palabra) y la carne; tálamo de la unión, el seno de una virgen. La carne se ha unido al Verbo; por eso se dice: Ya no son dos, sino una sola carne. Del género humano ha sido asumida la Iglesia, para que la carne unida al Verbo fuera la cabeza de la Iglesia y los creyentes fueran miembros de esa cabeza.
>
> ¿Quieres ver quién vino a la boda? Al principio existía el Verbo, el Verbo estaba junto a Dios, el Verbo era Dios. Que se alegre la esposa amada de Dios. ¿Cuándo la amó? Cuando todavía era fea; pues dice el Apóstol: Todos han pecado y carecen de la gloria de Dios; y también: Cristo murió por los malvados. Era fea y la amaron para que no siguiese siendo fea. No que la amase en cuanto fea, porque no amó la fealdad; si la hubiera amado, la habría conservado. Destruyó la fealdad, formó la belleza. ¿A quién vino y en qué la convirtió? Que se acerque él en la palabra profética, que se nos acerque el esposo y lo amaremos. Y si encontramos en él alguna fealdad, no

lo amemos. El encontró mucha fealdad, y nos amó; si nosotros encontramos en él alguna fealdad, no lo amemos. Pues aun aquello que le viene de haber revestido la carne mortal, por lo que dicen de él: Lo vimos: no tenía belleza ni hermosura; eso, si te fijas en la misericordia que lo provocó, lo encontrarás bello. El profeta representaba a los judíos cuando dijo: Lo vimos: no tenía belleza ni hermosura. ¿Por qué lo dicen? Porque no han comprendido [non in intellectum]. Los que comprenden encuentran bello que el Verbo se haya hecho carne. Un amigo del esposo dijo: Lejos de mí gloriarme si no es de la cruz de nuestro Señor Jesucristo.

Poco sería no avergonzarse de ella, hay que gloriarse. ¿Por qué no tenía belleza ni hermosura? Porque Cristo crucificado es escándalo para los judíos, locura para los gentiles. ¿Por qué aun en la cruz era hermoso? Porque la locura de Dios sabe más que los hombres, la debilidad de Dios puede más que los hombres. A nosotros que ya creemos, que nos venga al encuentro el esposo siempre bello.

Bello Dios, Verbo junto a Dios; bello en el seno virginal donde sin perder la divinidad asumió la humanidad; bello el Verbo [Palabra] nacido y sin palabra; pues cuando no hablaba, cuando mamaba, cuando lo llevaban en brazos, los cielos hablaron, los ángeles cantaron himnos, la estrella guió a los magos, y fue adorado en un pesebre, comedor de animales mansos. Bello en el cielo, bello en la tierra; bello en el seno, bello en manos de sus padres; bello en los milagros, bello en los azotes; bello cuando invita a la vida, bello cuando desprecia la muerte; bello entregando la vida, bello recuperándola; bello en el leño, bello en la tumba, bello en el cielo.

Escuchad el cántico comprendiéndolo, que la debilidad de la carne no aparte vuestros ojos del esplendor de su belleza. La verdadera y suma belleza es la justicia; si en todo es justo, en todo es bello.»

Comentando el título ha adelantado Agustín los temas de la *boda* y de la *belleza.*

b) El próximo símbolo es el de la *palabra,* tejido al hilo de la dedicatoria, verso 2. Al llamar «Palabra» al Hijo de Dios, el NT propone un símbolo fundamental, que desarrolla ampliamente la pastoral y teología de los Padres. Completando y corrigiendo la analogía de la filiación, el símbolo de la palabra se inserta en la reflexión. La filiación podía sugerir una representación demasiado humana, carnal del Hijo de Dios; la producción de la palabra interna y externa del hombre sintetiza un momento espiritual y otro material, aptos para una reflexión teológica sobre la persona trinitaria y su encarnación. Una vez que poseemos este dato como punto de partida, es posible explotar su presencia y desarrollo en diversos pasajes bíblicos. Es lo que hace Agustín con el verso 2: reconoce una lectura literal, de los que ponen el verso en boca del profeta hablando por sí; pero prefiere un sentido espiritual obtenido al escuchar el verso en boca del Padre (o del profeta en nombre del Padre). La trasposición simbólica de toda la pieza afecta a sus componentes abriendo pistas divergentes y convergentes.

«Eructavit cor meum verbum bonum. ¿Quién habla, el Padre o el profeta? Algunos lo entendieron como dicho por el Padre... No vayas a creer que Dios tomó algo para engendrar al Hijo; como el hombre toma algo para engendrar hijos, a saber, el matrimonio, sin el cual el hombre no puede procrear; para que no pensaras que Dios necesitaba algún cónyuge para generar al Hijo, dice eructavit cor meum verbum bonum. Tu corazon [mente], hombre, engendra hoy un proyecto sin necesidad de esposa; por medio del proyecto del corazón [mente] fabricas una cosa; esa obra existe en la mente antes de ser realizada; lo que vas a hacer está ya en aquello por lo cual [según lo cual] lo vas a hacer. Alabas la obra que aun no existe realizada en forma de edificio, sólo existe en la expresión del proyecto. Otra persona no puede alabar el proyecto si no se lo comunicas o lo ve realizado. Ahora bien, si todo se hizo por la Palabra (Verbum) y la Palabra viene de Dios, mira la construcción realizada por la Palabra, y por la obra admira el proyecto. Cómo será la Palabra por la cual fueron hechos el cielo y la tierra, todo el ornato del cielo, toda la fecundidad de la tierra, la extensión del mar, la expansión del aire, el fulgor de los astros, el brillo del sol y la luna. Esas cosas se ven, pasa más allá; piensa en los Angeles, Principados, Sedes, Dominaciones, Potestades: todo ha sido hecho por él. ¿De dónde se han hecho todas estas cosas buenas? De lo bueno por cuyo medio se hicieron: la Palabra buena... Eructavit cor meum verbum bonum. Quedamos en que lo dijo Dios Padre de su Palabra buena, bien benéfico nuestro, el único bien por el cual podemos ser del modo que sea buenos.»

El hecho de la *escritura* y del escribir rápidamente suministran un par de datos para continuar el desarrollo del símbolo de la palabra. Comienza justificando la función cognoscitiva y comunicativa de los símbolos:

Lingua mea calamus scribae, velociter scribentis. Hermanos míos, ¿en qué se asemeja la lengua de Dios con la pluma del escribano?, ¿en qué se asemeja la piedra a Cristo?, ¿en qué se asemeja el cordero al Salvador?, ¿en qué se asemeja el león a la fuerza del Unigénito? Y con todo, esas expresiones se usan; y si no se usaran, no podríamos aprender de algún modo por las cosas visibles las invisibles. Así pues, la comparación humilde de la pluma ni debemos equipararla a aquella excelencia ni tampoco desdeñarla...

Lingua mea calamus scribae: Lo que dice la lengua suena y pasa; lo que se escribe permanece; ahora bien, si Dios dice la Palabra y al decirla no suena ni pasa, sino que la dice y permanece, quiso compararla a lo escrito mejor que al sonido. Cuando añade velociter scribentis, impulsa la mente a comprender... Piense velozmente la palabra velociter. Dios es tan veloz, que nada le supera. Al escribir se va poniendo una letra detrás de otra, una palabra detrás de otra; no se pasa a la siguiente sin terminar antes la anterior. La máxima velocidad existe donde no hay muchas palabras y tampoco falta nada, porque una lo contiene todo.

La imagen de la *espada* le sirve para un desarrollo lateral sobre el tema de la separación: separa la hija de la madre, la nuera de la suegra. «Se separa la

hija de la madre: los miembros del pueblo judío que creen se separan de la sinagoga. Se separa la nuera de la suegra: El pueblo pagano que acude se llama nuera, porque Cristo el esposo es hijo de la sinagoga.» Así entra en la imagen matrimonial mesiánica, que encaja muy bien en el presente salmo. Agustín no explota la correspondencia por su interpretación de la «reina» del v. 10.

«¿De quién nace el Hijo de Dios en cuanto hombre? De la sinagoga. Es el mismo que abandonó padre y madre para unirse a su esposa y hacerse los dos un solo ser. Esto no es suposición nuestra sino que lo atestigua el apóstol cuando dice: Este símbolo es magnífico y yo lo interpreto de Cristo y la Iglesia. En cierto modo abandonó el Padre, no apartándose de él, sino tomando naturaleza humana. ¿Cómo? A pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo. ¿Cómo abandonó la madre? Dejando al pueblo judío, la sinagoga aferrada a los viejos ritos... Entonces, ¿quién es la suegra? La madre del esposo. La madre del esposo, nuestro Señor Jesucristo es la sinagoga. Por lo tanto la Iglesia, nuera, que acudiendo de los paganos no aceptó la circuncisión carnal, se separa de su suegra».

El tema de las *flechas* (pasando o no por el clásico Cupido) nos sugiere a los españoles la imagen popular del «flechazo». A San Agustín eso le sirve simplemente para comenzar su desarrollo sobre victorias de amor:

«Sagittae tuae acutae, potentissimae: palabras que atraviesan el corazón y encienden el amor. Por eso se dice en el Cantar: «estoy herida de amores» (2,5 y 5,8). Dice que está herida de amor, que está enamorada, dice que arde, que suspira por el esposo que le clavó la flecha de su palabra. «Tus flechas son agudas, de gran potencia: atraviesan, ejecutan. «Agudas, de gran potencia: se te rinden pueblos». ¿Quiénes se rindieron/cayeron? Los que fueron alcanzados caen: en el corazón. Donde se alzaban contra Cristo allí caen ante Cristo. Blasfemaba Saulo contra Cristo, se erguía; reza a Cristo, cayó, yace derribado. Ha sido matado el enemigo de Cristo, para que viva el discípulo de Cristo. Voló del cielo la saeta, hirió a Saulo —todavía no Pablo, aún Saulo—, todavía erguido, aún no derribado. Le alcanzó la saeta, cayó en el corazón.»

Sobre el tema del *perfume,* tan querido en la antigüedad patrística (Pietro Meloni, *«Il Profumo dell'immortalità»,* Roma 1975), entresaco un par de líneas: «La fragancia de tus vestidos. Son sus vestidos sus santos, sus elegidos, su Iglesia, que luce como traje sin mancha ni arruga. Porque estaba manchada, la lavó con sangre; porque estaba arrugada, la extendió en la cruz... Escucha a Pablo: «Somos por todas partes perfume de Cristo.»

Sobre el tema de la *fecundidad* hemos escrito en otro contexto [18]; me remito a dicho artículo para apreciar las extensas implicaciones del texto que voy a traducir aquí: «Filiae regum. Todas las almas nacidas por su predicación evangélica son princesas reales (filiae regum). Las Iglesias hijas de los Apóstoles son

[18] Pierre Proulx y L. Alonso Schökel, *Las sandalias del Mesías esposo.* Bib 59 (1978) 1-37.

hijas de reyes. El es «Rey de reyes»; reyes son aquellos de quienes se dijo «os sentaréis en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». (Mt 19,28). Predicaron la palabra verdadera y engendraron iglesias, no para sí, sino para él. A este símbolo pertenece lo que prescribe la Ley: «Si muere un hermano [sin hijos], su hermano ha de tomar la viuda para dar posteridad a su hermano» (Dt 25,5)... Dijo Cristo: «Di a mis hermanos» (Mt 28,10). Dijo en el salmo: «Hablaré de ti a mis hermanos» (Sal 21,23). Cristo murió, resucitó, ascendió, se ausentó corporalmente; sus hermanos tomaron su esposa para engendrar hijos por la predicación del evangelio, no con su poder, sino con el del evangelio, y con el apellido (nomen) del hermano. Dice: «Como cristianos fui yo quien os engendró a vosotros con el evangelio» (1 Cor 4,15). Así pues, dando posteridad al hermano, a los que engendran no los llaman Petrianos o Paulianos, sino Cristianos...

«Por eso Pablo, cuando vio que los que había engendrado para su hermano, apelaban a su nombre, gritó: «¿acaso crucificaron a Pablo por vosotros?». ¿Qué manda la ley? Que lleve el apellido del difunto; que nazcan para el difunto, que se apelliden con el nombre del difunto. Pablo cumple esta prescripción legal: cuando quisieron apellidarse con su nombre, reclama: «¿acaso crucificaron a Pablo por vosotros?». ¿Pues qué? Cuando los engendraste, ¿no les diste tu nombre? De ningún modo; antes dice: «¿os bautizaron en nombre de Pablo?»

Terminemos con el importante tema de la *sucesión,* que Agustín traduce en términos apostólicos:

> «Pro patribus tuis nati sun tibi filii. Te engendraron los Apóstoles. Fueron enviados, predicaron, son padres. ¿Pero se han quedado siempre corporalmente con nosotros? Uno de ellos dijo: «Deseo morirme y estar con Cristo (y esto es con mucho lo mejor); sin embargo, quedarme en este mundo es más necesario por vosotros» (Fil 1,23s). Así dijo; pero ¿cuánto tiempo se quedó?, ¿hasta hoy?, ¿hasta siempre? Entonces, al marcharse ellos, ¿queda solitaria la Iglesia? De ningún modo. «A cambio de tus padres ¿tendrás hijos?» ¿Qué significa esto? Los Apóstoles fueron enviados como padres; en el lugar de los Apóstoles te han nacido hijos, nombrados obispos. Los obispos actuales, dispersos por el mundo, ¿de quién han nacido? La Iglesia los llama padres, ella los engendró, ella los sentó en los tronos de los padres. No te consideres solitaria, porque no ves a Pedro, porque no ves a Pablo, porque no ves a los que te hicieron nacer: de tu prole crece para ti paternidad. «Pro patribus tuis nati sunt tibi filii, constitues eos principes per omnem terram» *.

* Mi discípulo Arnaldo Pinto Cardoso me suministra la siguiente lista de testimonios antiguos:

Justino: PG 6,622.
Orígenes: PG 12,1427-1431.
Eusebio de Cesarea: PG 23,391-406.
Atanasio: PG 27,207-214.
Basilio: PG 29,387-414.
Crisóstomo: PG 55,182-203.
Teodoro: PG 66,671.
Cirilo Alejandrino: PG 69,1026-1046.
Teodoreto: PG 80,1187-1198.
Eutimio: PG 128,487-504.
Ambrosio: referencias dispersas.
Jerónimo: PL 22,622-629; 23,1063.

Arnobio: PL 53,387s.
Facundo: PL 67,737-742.
Casiodoro: PL 70,318-328.
Paterio: PL 79,847s.
Beda: PL 93,714-723.
Estrabón: PL 113,909-911.
Haymo: PL 116,347-353.
Pascasio Radberto: PL 120,994-1060.
Remigio de Auxerre: PL 131,375-381.
Bruno Cartusiano: PL 164,854-860.
Odón de Asti: PL 165,1245s.
Ricardo de San Víctor: PL 196,321-324

ADDENDA

Pág. 173, n. 1: Ibíd., *Der Königspsalm 45:* ErbAuftr 56 (1980) 128-133.

Pág. 174, n. 2: J. P. J. Olivier, *The Sceptre of Justice and Psalm 45,7b:* JNSL 7 (1979) 45-54.

Pág. 174, n. 3: H. Donner, *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament,* Hom. a J. Friedrich (1959) 105-145. W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels im vorstaatlicher Zeit* (Neukirchen 1980) 54-55.

Pág. 178, lín. 27: 26,1s; en 1 Sm 25,40s David se enamora de la prudencia y discreción de Abigail).

Pág. 182, n. 17: Así también en el Targum, en el Midraš Tehillim, 3 y en el Talmud babilonio, Sabbat 63a. Véase *Reallexikon für Antike und Christentum: Brautschaft.*

Pág. 188 final: Véase J. C. Plumpe, *Mater Ecclesiae. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity* (Washington 1943).

Salmos 50-51

1 אל אלהים יהוה דבר
ויקרא ארץ ממזרח שמש
עד מבאו
2 מציון מכלל יפי
אלהים הופיע
3 יבא אלהינו
ואל יחרש
אש לפניו תאכל וסביביו נשערה מאד
4 יקרא אל השמים מעל
ואל הארץ לדין עמו
5 אספו לי חסידי כרתי בריתי עלי זבח
6 ויגידו שמים צדקו
כי אלהים שפט הוא

7 שמעה עמי ואדברה
ישראל ואעידה בך
אלהים אלהיך אנכי
8 לא על זבחיך אוכיחך
ועולתיך לנגדי תמיד
9 לא אקח מביתך פר
ממכלאתיך עתודים
10 כי לי כל חיתו יער
בהמות בהררי אלף
11 ידעתי כל עוף הרים
וזיז שדי עמדי
12 אם ארעב לא אמר לך כי לי תבל ומלאה
13 האוכל בשר אבירים
ודם עתודים
אשתה

1 El Dios de dioses, el Señor habla:
convoca la tierra de oriente a occidente.
2 Desde Sión, dechado de belleza,
Dios resplandece:
3 viene nuestro Dios y no callará.
Lo precede fuego voraz,
lo rodea tempestad violenta.
4 Desde lo alto convoca cielo y tierra
para entrar en juicio con su pueblo:
5 «Congregadme a mis fieles, que sellaron
mi pacto con un sacrificio».
6 Proclame el cielo su inocencia,
que Dios en persona viene a juicio.

7 —Escucha, pueblo mío, que voy a hablarte;
Israel, voy a dar testimonio contra ti,
—yo, Dios, tu Dios—.
8 No te reprocho por tus sacrificios,
pues a diario me presentas tus holocaustos.
9 Pero no aceptaré un novillo de tu casa
ni un macho cabrío de tu rebaño,
10 pues todas las fieras agrestes son mías,
y hay miles de bestias en mis montes;
11 conozco todos los pájaros del cielo,
tengo a mano todas las alimañas.
12 Si tuviera hambre, no te lo diría,
pues el orbe y lo que encierra es mío.
13 ¿Comeré yo carne de toros,
beberé sangre de machos cabríos?

14 זבח לאלהים תודה
ושלם לעליון נדריך
15 וקראני ביום צרה אחלצך ותכבדני

16 ולרשע אמר אלהים
מה לך לספר חקי
ותשא בריתי עלי פיך
17 ואתה שנאת מוסר
ותשלך דברי אחריך
18 אם ראית גנב ותרץ עמו
ועם מנאפים חלקך
19 פיך שלחת ברעה
ולשונך תצמיד מרמה
20 תשב באחיך תדבר
בבן אמך תתן דפי
21 אלה עשית והחרשתי
דמית היות אהיה כמוך
אוכיחך
ואערכה לעיניך

22 בינו נא זאת שכחי אלוה פן אטרף ואין מציל
23 זבח תודה יכבדנני
ושם דרך אראנו בישע אלהים

3 חנני אלהים כחסדך
כרב רחמיך
מחה פשעי
4 הרבה כבסני מעוני
ומחטאתי
טהרני
5 כי פשעי אני אדע
וחטאתי נגדי תמיד

14 Sea tu sacrificio a Dios confesar tu pecado,
cumple tus votos al Altísimo
15 e invócame el día del peligro:
yo te libraré y tú me darás gloria.

16 Dios dice al pecador:
—¿Por qué recitas mis preceptos
y tienes en la boca mi alianza,
17 tú que detestas mi corrección
y te echas a la espalda mis mandatos?
18 Cuando ves un ladrón, corres con él,
te mezclas con los adúlteros;
19 sueltas la lengua para el mal,
tu boca urde el engaño;
20 te sientas a hablar contra tu hermano,
deshonras al hijo de tu madre.
21 Esto haces, ¿y me voy a callar?
¿crees que soy como tú?
Te acusaré, te lo echaré en cara.

22 Atención los que olvidáis a Dios,
no sea que os destroce sin remedio.
23 Confesar el pecado es sacrificio que me honra,
al que se enmiende lo haré gozar
de la salvación divina.

51,3 Misericordia, Dios mío, por tu bondad,
por tu inmensa compasión borra mi culpa.
4 Lava del todo mi delito,
borra mi pecado,
5 pues yo reconozco mi culpa,
tengo siempre presente mi pecado.

6 לך לבדך
חטאתי
והרע בעיניך
עשיתי
למען תצדק בדברך
תזכה בשפטך
7 הן בעוון חוללתי
ובחטא יחמתני אמי

8 הן אמת חפצת בטחות
ובסתם חכמה תודיעני
9 תחטאני באזוב ואטהר
תכבסני ומשלג אלבין
10 תשמיעני ששון ושמחה תגלנה עצמות דכית
11 הסתר פניך מחטאי
וכל עונתי
מחה

12 לב טהור ברא לי אלהים
ורוח נכון חדש בקרבי
13 אל תשליכני מלפניך
ורוח קדשך
אל תקח ממני
14 השיבה לי ששון ישעך
ורוח נדיבה
תסמכני
15 אלמדה פשעים דרכיך
וחטאים אליך ישובו
16 הצילני מדמים אלהים אלהי תשועתי
תרנן לשוני צדקתך
17 אדני שפתי תפתח
ופי יגיד תהלתך

6 Contra ti, contra ti solo pequé,
cometí lo que tú repruebas.
Tus argumentos te darán la razón,
del juicio resultarás inocente.
7 Mira, en la culpa nací,
pecador me concibió mi madre.
8 Te gusta un corazón sincero
y en mi interior me inculcas sabiduría.
9 Purifícame con el hisopo: quedaré limpio;
lávame: quedaré más blanco que la nieve.
10 Anúnciame el gozo y la alegría,
que se alegren los huesos quebrantados.
11 Aparta de mi pecado tu vista,
borra en mí toda culpa.

12 Oh Dios, crea en mí un corazón puro,
renuévame por dentro con espíritu firme;
13 no me arrojes lejos de tu rostro,
no me quites tu santo espíritu;
14 devuélveme la alegría de tu salvación
afiánzame con tu espíritu generoso.
15 Enseñaré a los malvados tus caminos,
los pecadores volverán a ti.
16 De delitos de sangre líbrame, oh Dios,
Dios, salvador mío,
y aclamará mi lengua tu rectitud.
17 Señor, me abrirás los labios
y mi boca proclamará tu alabanza.

18 כי לא תחפץ זבח ואתנה
עולה
לא תרצה
19 זבחי אלהים רוח נשברה
לב נשבר ונדכה
אלהים לא תבזה

20 היטיבה ברצונך את ציון
תבנה חומות ירושלם
21 אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל
אז יעלו על מזבחך פרים

18 Los sacrificios no te satisfacen,
si te ofreciera un holocausto, no lo querrías.
19 Sacrificio para Dios es un espíritu quebrantado,
un corazón quebrantado y humillado
tú, Dios, no lo desprecias.

20 Dígnate, Señor, favorecer a Sión,
reconstruye las murallas de Jerusalén:
21 entonces aceptarás los sacrificios rituales,
ofrendas y holocaustos,
sobre tu altar se inmolarán novillos.

1. 'l 'lhym yhwh: algunos leen tres denominaciones del mismo sujeto, otros unen los dos primeros en una forma constructa con sentido «Dios de Dioses». La forma normal de esa expresión sería *'lhy 'lhym,* ya que *'ēl* suele designar al Dios supremo. Con todo, creo que el uso no es tan riguroso, y las dos lecturas son aceptables. En v. 22 aparece la forma *'lwh.*

2-3. *mkll ypy:* véanse Lam 2,15 y 1 Mac 2,12; *hwpy':* Sal 80,2; Dt 33,2, verbo de teofanía. La negación *'l* en vez de *l'* (8.9.12) podría tener un matiz enfático. *nś'rh:* pasivo impersonal.

5. *ḥsydy:* mis fieles, unidos al proceso que sigue adquiere un matiz irónico. También puede significar «mis vasallos» en virtud del pacto; los que me deben lealtad (aunque la hayan quebrantado).

7. *'lhym 'lhyk 'nky:* eco de Ex 20,2 *'nky yhwh 'lhyk* (alianza); véase 81,11.

10. *hrry 'lp:* el numeral se puede unir en el sentido a montañas o a animales; la construcción se puede comparar con *mty m'ṭ* de Dt 26,5; 28,62, o *mty mspr* de Gn 34,30; Dt 4,27.

17. *w'th:* introduce cláusula subordinada: «tú que detestas...».

18. *wtrṣ:* se puede puntuar como yiqtol de *rwṣ* = correr (así traduce el Gr), o del verbo *rṣh,* como prefieren algunos comentadores, según Job 34,9.

20. *tšb...tdbr:* véase Sal 119,23.

21. *hywt 'hyh:* un infinitivo que equivale al absoluto, con función de oración completiva. Alguien ha sugerido la idea de tomar *'hyh* como sujeto en lugar de «yo», o sea: «¿te imaginaste ser Yo-soy como tú?», de modo semejante a Ex 3,14. Si como afirmación resulta excesiva la propuesta, es bastante probable que haya una alusión sutil, como en Os 1,9; la intención alusiva explicaría la expresión elaborada.

23. *wśm/drk:* expresión elíptica con el sentido de disponer, enmendar, arreglar la conducta. Delitzsch propone unir *drk* con lo que sigue: «prepara el camino (por el que te) haré ver...».

51.4. *hrbh:* puntuamos como infinitivo adverbial.

6. *b'ynyk:* va unido con *r'* determinándolo, no con *'śyty.*

8. *ṭḥwt:* como en Job 38,36.

13. *rwḥ qdšk* Se citan a propósito 2 Sm 23,2 (espíritu de profecía), Is 63,10.

16. *dmym:* como en Sal 9,13.

21. *zbḥy ṣdq:* como Sal 4,6.

Pienso que en la situación actual del salterio los salmos 50 y 51 forman dos partes de una liturgia penitencial, desarrollada en el símbolo común de un juicio bilateral o contradictorio [1]. Una liturgia penitencial completa se divide en tres actos: acusación, confesión del pecado, perdón. Un juicio bilateral se desarrolla entre las dos partes en litigio, sin apelación a un juez o tercero, aunque a veces ante testigos notariales. El juicio bilateral resuelto en perdón es símbolo sacramental de la reconciliación por la penitencia.

Con este modelo se explican unitariamente la composición y el sentido teológico de los dos salmos.

[1] Sobre salmos correlativos, unidos en unidad superior, puede verse: W. Zimmerli, *Zwillingspsalmen.* Festschrift Ziegler II, 17-27.

1. *El juicio bilateral o contradictorio* [2].

a) Cuando hablamos de juicio, estamos tan acostumbrados a nuestras instituciones forenses, que las presuponemos y proyectamos sin crítica en la vida de Israel.

El Antiguo Testamento, respondiendo a una cultura que no ha formalizado rigurosamente el derecho judicial y procesal, nos da testimonio de dos tipos de juicio, que llamaré descriptivamente «bilateral y triangular». En el bilateral, que hoy día llamaríamos técnicamente «juicio contradictorio» y definiríamos con más rigor jurídico, las dos partes en litigio se enfrentan para resolver judicialmente su causa. Si lo hacen ante testigos, p. e. ante «ancianos» o concejales en la «puerta» o plaza pública, éstos no son testigos de cargo o descargo, sino vigilantes del proceso con autoridad.

El litigio de las partes supone que ambas están unidas con algún lazo de derecho y justicia: sea el común que liga a los ciudadanos, sea algún contrato o convenio específico. Una parte, que se considera ofendida, convoca a la otra, le echa en cara su lesión de los compromisos, prueba y refuta, hasta conseguir la confesión de la otra parte.

El proceso puede concluir de tres maneras: con el pago de la deuda o la reparación de la ofensa, con una compensación o «composición» mutuamente acordada, con el perdón pleno o parcial concedido por la parte ofendida. (Si no se resuelve, pueden apelar a un juez o árbitro.)

b) El ejemplo más interesante que encuentro en el Antiguo Testamento lo cuenta el capítulo 24 del primer libro de Samuel (léase el capítulo entero) [3]. Saúl y David están ligados por dos vínculos que establecen deberes mutuos: el parentesco de suegro y yerno, la relación de señor y vasallo. Saúl piensa que David atenta contra su vida y reinado, y lo persigue a muerte como a un proscrito. Hasta que llega un momento decisivo, en que David, desdeñando la ocasión de vengarse, respeta la vida del soberano y logra enfrentarse con él judicialmente.

Primero. David lo llama «Majestad» *(mlk)* y «se postró rostro a tie-

[2] Sobre el esquema de este juicio bilateral considero básico el planteamiento de J. Vella, *La giustizia forense di Dio* (Brescia 1964), y los trabajos todavía inéditos de mi discípulo Pietro Bovati.

Más genérico, rico de datos, no tan claro de esquemas: H. J. Böcker, *Redeformen des Rechtlebens im Alten Testament:* WMANT 14 (Neukirchen 1964).

En el terreno específico del juicio bilateral lo más importante me parece: J. Harvey, *Le Plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'Alliance* (Montréal 1967); y el reciente de K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge. An Investigation of the Prophetic Lawsuit* (Rîb-Pattern) JSOT Supl (Sheffield 1978). Sin olvidar antecedentes y otros desarrollos de la discusión: B. Gemser, *The rîb or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality.* VTSup 3 (1955) 120-137; H. B. Huffmon, *The Covenant Lawsuit in the Prophets:* JBL 78 (1959) 285-295; E. von Waldow, *Der traditionsgeschichtlicher Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden:* BZAW 85 (1963).

[3] *Los Libros Sagrados:* Samuel, pp. 126s.

rra». Es decir, rinde homenaje, profesa vasallaje y a la vez define los términos del caso: No se plantea en el terreno familiar, sino en el político.

Segundo. David procede a una especie de requisitoria o querella, aduciendo argumentos, refutando acusaciones de otros, acosando a Saúl con preguntas retóricas. No debe juzgar de oídas, *lmh tšm'*, sino observar personalmente, *r'w 'ynyk*. El discurso pretende aclarar la situación y los hechos, moviendo al mismo tiempo los afectos. Saúl tiene que reconocer y reconocerse, ha de llegar a la confesión compungida. Por lo tanto, no se trata de una exposición judicial desapasionada, porque la conmoción afectiva ayudará a la comprensión y el arrepentimiento. El añadir el título «padre mío» podría obedecer a esta intención; a él responderá Saúl diciendo «hijo mío»; se mezcla la relación familiar.

Tercero. David presenta pruebas materiales de lo que dice: el retazo de manto que tiene en la mano. Si Saúl no puede reconocer el paño desde lejos, puede comprobar que le falta un trozo (por lo demás, el narrador no opera con el criterio naturalista de la verosimilitud). Recordemos que al viejo Jacob le traen como prueba material el vestido de su hijo José (Gn 37,31-33); Jacob recuerda a Labán el tema de las pruebas en un juicio bilateral que termina en composición (Gn 31,39); la legislación se lee en Ex 22,12: «se presentará como prueba el animal descuartizado». La prueba se trae en la mano y se presenta para la inspección. Es interesante el juego estilístico montado sobre la palabra «mano»:

no extendí	la	mano	contra mi señor
mira en	mi	mano	el borde de tu manto
no hay en	mi	mano	maldad ni traición.

En su mano no hay ni *r'h* ni *pš'* ni *ḥṭ';* no hay más que un trozo de paño. «Vuestras manos están llenas de sangre», dice Is 1,15.

Cuarto. David formula la acusación: «Tú me acechas para matarme.» El rey no tiene derecho a atentar contra la vida de un vasallo inocente.

Finalmente, si Saúl no acepta la solución justa del pleito, David apela a Dios como juez entre ambos, abriendo el camino a un posible proceso «triangular»: *yšpṭ* Yhwh *byny wbynk*. «El Señor sea juez y sentencie nuestro pleito, vea y defienda mi causa, librándome de tu mano.» Naturalmente, si Saúl cambia de conducta, no hará falta la intervención de Dios para librar a David de manos de Saúl. Sobre el rey y el vasallo no hay en Israel una instancia judicial superior a quien llevar la causa, pues el rey es juez supremo; por eso se apela a Dios. (En otros casos se puede apelar a Dios por la ignorancia invencible de los hombres, p. e. Ex 22,6-8).

Saúl responde a la querella. Comienza llamando a David «hijo mío», dejándose llevar del sentimiento y quizá colocando el pleito en el terre-

no más genérico de las relaciones familiares. Después reconoce formalmente su culpa, en una frase que se ha de traducir exactamente (y no siempre se hace): *ṣaddiq 'atta mimmeni* = Tú eres inocente y no yo.

> «You are more righteous than I». Revised Standard Version.
> «The right is on your side, not mine». New English Version.
> «Más justo eres tú que yo». Biblia de Jerusalén.
> «Mejor eres tú que yo». Nácar-Colunga.
> «Tu es plus juste que moi». Tr. Oecouménique.
> «Sei stato più giusto di me». C E I.

En el caso presente Saúl no ha sido justo, y el problema no es cuestión de grados. Se trata de una fórmula judicial que define dos miembros correlativos, lo mismo que en Gn 38,26. Judá había pronunciado una sentencia judicial con la autoridad del pater familias contra la mujer que parecía haber ofendido al dueño, Sela; ante la prueba material que aduce Tamar, Judá baja a la categoría de parte en litigio y confiesa su culpa y la inocencia de Tamar. La palabra *ṣdyq* en este contexto significa la inocencia de una de las dos partes; su antónimo o correlativo puede tomarse de la raíz *rš'* o *ḥṭ'*. Sólo una parte es inocente y la otra es culpable: el pleito muestra quién de las dos es inocente [4].

Después explica o amplifica Saúl la confesión: hay una relación mutua cuyo objeto eran bienes y males en correspondencia, *gml.* Se puede notar la reaparición de la palabra «mano» haciendo eco a las precedentes: «el Señor me puso en tus manos y no me mataste» (v.20). Finalmente apela al Señor, no como juez, que ya no hace falta, sino como premiador de la generosidad y magnanimidad de David.

Señalo los siguientes términos del relato: *ḥṭ', rš', ṣdyq; dyn, špṭ, ryb; šlm, gml.*

El capítulo 26 del mismo libro (2 Sm) es como una variante narrativa del anterior [5]. Encontramos de nuevo la requisitoria o querella: «¿Por qué me persigues, qué he hecho, qué maldad hay en mi mano?» Figuran como «rey» y «vasallo». Saúl confiesa con fórmula equivalente: «he pecado», añade como atenuante ignorancia o error, *šgg* [6], promete la enmienda «ya no te haré nada malo». También se han aducido pruebas materiales. David espera la recompensa del Señor; y aunque no atenta contra el «Ungido del Señor», tampoco parece fiarse de su arrepentimiento y promesa; de hecho, no vuelve, como le pedía Saúl, sino que sigue por su camino mientras Saúl «volvió a su palacio».

[4] Puede verse la complicada e innecesaria explicación de Von Rad, en su comentario al Génesis, por no reconocer el uso judicial de *mimmennu.*

[5] *Los Libros Sagrados:* Samuel, pp. 137s.

[6] Véase el comentario al salmo 19, pp 100ss.

c) En la literatura profética [7] el esquema se utiliza con mucha frecuencia poniendo al Señor en el lugar del soberano y al pueblo en el lugar del vasallo; el Señor es inocente, el pueblo es culpable. En vez de escoger entre los abundantes ejemplos de los profetas (es uno de los esquemas o símbolos más frecuentes de la actividad profética) [8], voy a fijarme en dos actuaciones de Samuel.

1 Sm 7,2-6 [9]. Samuel manda congregar al pueblo en lugar sagrado, les denuncia el pecado y los exhorta a abandonar los ídolos y «convertirse»; ellos confiesan «hemos pecado» y retiran los ídolos. Samuel intercede por ellos, *htpll*. Todo el proceso se denomina «juzgar», *špṭ*. Aunque el relato no sigue el orden riguroso del proceso, nos ofrece algunos datos notables: Samuel actúa como mediador, preparando el arrepentimiento e impetrando el perdón. Si su actividad se llama «juzgar», eso no significa que sea juez entre dos partes, el Señor y su pueblo; de ninguna manera. Significa que la reconciliación adopta una figura judicial.

1 Sm 12 es más complejo [10]. En una primera parte Saúl se encara con el pueblo en forma de pleito entre ambas partes: ¿Qué mal os he hecho? —pregunta—; Ninguno —le responden—. Entonces añade: «Tomo por testigos al Señor y a su Ungido de que no me habéis sorprendido con nada en la mano.» Respondieron: «Somos testigos.»

Samuel tiene las manos limpias para entablar ahora un pleito más serio, del Señor con su pueblo: «Voy a juzgaros en presencia del Señor repasando todos los beneficios que el Señor os hizo a vosotros y a vuestros padres.» La expresión hebrea es: *'iššāp^{e}ta 'itt^{e}kem lipnê Yhwh,* que podríamos traducir también: «voy a querellarme con vosotros en nombre del Señor». Samuel no es juez entre el Señor y el pueblo, es el mandatario de una parte: de la parte ofendida que viene a «querellarse» (*špṭ* en nifal, como es nifal el *nwkḥh* de Is 1,18). Los beneficios prueban que el Señor ha sido leal a sus compromisos como soberano o rey; en cambio el pueblo lo ha rechazado al pedirse un rey, ha sido desleal a su juramento de vasallaje. Con todo, el Señor no quiere justicia a punta de lanza, está dispuesto a la reconciliación, con tal de que el pueblo reconozca su pecado y prometa la enmienda. Y el Señor envía una tronada, como testimonio teofánico de que Samuel habla en nombre suyo.

El pueblo atemorizado resume toda su actitud en una confesión y una petición: «Reza al Señor tu Dios, para que tus siervos no mueran, porque a todos nuestros pecados hemos añadido la maldad de pedirnos

[7] Obsérvese que buena parte de la bibliografía aducida versa sobre los profetas. Véase: E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede.* ZTK 49 (1952) 1-16; F. Hesse, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?:* ZAW 65 (1953) 45-53.

[8] En nuestro comentario a los *Profetas* puede consultarse el índice teológico, «Juicio».

[9] *Los Libros Sagrados:* Samuel, pp. 44s.

[10] Id. p. 65s.

un rey.» Samuel promete que el Señor seguirá fiel a sus compromisos, «por el honor de su gran Nombre», exhorta a seguir el buen camino, ofrece su «intercesión» y termina amonestando sobre las graves consecuencias de no obedecer.

Habría que leer aquí de nuevo el salmo 50 para apreciar la mutua iluminación de ambos textos. En ambos hay una teofanía tempestuosa; Dios es parte ofendida, el pueblo es ofensor; Samuel es el mediador, que representa al Señor en la querella y al pueblo en la intercesión; en nombre del Señor puede prometer o anunciar el perdón, exhortar a la enmienda, amenazar con el castigo si obran mal.

Antes de retirarse, Samuel considera parte de su oficio dirigir una gran liturgia penitencial para reconciliar al pueblo con su Dios [11]. Y piensa que sería grave delito contra el Señor no interceder por el pueblo. Porque el fin de una liturgia penitencial no es el castigo, sino el perdón. *En una liturgia penitencial el Señor no es juez que castiga, sino parte ofendida que perdona.*

d) La *Terminología* no es precisa ni estable. *Dyn* y *špṭ* son términos bastante genéricos, *ryb* suele ser más preciso, más propio del juicio bilateral. Por esa razón y como expediente práctico, preferimos con muchos autores el término *ryb* para el juicio bilateral o contradictorio (suelen hablar de «rib profético»); correlativamente podemos preferir *špt* para la figura triangular o juicio con intervención de un juez sobre las dos partes.

La inocencia de una parte se expresa con la raíz *ṣdq;* la culpa de la otra con la negación *mn,* con el verbo o lexema *ḥṭ',* con *rš'* opuesto a *ṣdyq.*

Un ejemplo muy significativo de la última bina es Ex 9,27 [12]. El Señor se ha constituido en parte civil en representación de su pueblo, «se da por ofendido», y se querella con el Faraón con diversas pruebas escalonadas que no surten efecto. Cuando el Señor desata la séptima plaga, que es la prueba teofánica, el Faraón finalmente confiesa: «El Señor es inocente, yo y mi pueblo somos culpables.» Los dos términos *ṣdyq/rš'* van con artículo: la parte inocente y la parte culpable. Aquí no hay liturgia penitencial, porque el Faraón no se arrepiente ni se convierte de veras; el puro esquema de pleito bilateral o contradictorio configura la narración.

Otro ejemplo interesante de uso correlativo lo encontramos en Job 40,8, en que Dios retuerce la pretensión de Job de plantear su problema en términos de pleito contradictorio: «¿Te atreves a violar mi derecho o a condenarme para salir tú absuelto?» *tršy'ny lm'n tṣdq* [13].

[11] Véase nuestro comentario a los *Profetas,* índice de temas literarios, voz «Liturgia penitencial».

[12] *Los Libros Sagrados:* Génesis-Exodo, p. 255, y el contexto de las plagas.

[13] *Los Libros Sagrados:* Job. Véase el planteamiento del libro, especialmente pp. 11-12;52ss; 63ss; 145 y 191.

He expuesto un par de ejemplos de pleito entre hombres y otros entre Dios y su pueblo. Pienso que el Salmo 50 representa una versión bastante formalizada de lo segundo y que se explica siguiendo con suficiente fidelidad el esquema explicado [14].

2. *Confesión del pecado*

En los ejemplos citados ha ido apareciendo ese segundo acto o momento, que en la liturgia puede adoptar formas más amplias y elaboradas. Como género literario, la confesión de pecados adquiere especial importancia, como indican los siguientes casos: Esd 9-10; Neh 9; Dn 3,24-45; 9; Bar 1,15-3,8 [15]. Muchos de sus elementos se encuentran ya en Ezequiel y Jeremías y en otros más antiguos. Vamos a pasar revista rápida a una serie de textos, seleccionando aspectos y términos significativos.

Jos 7,19. Cuando la suerte ha delatado que Acán es el autor del fatídico sacrilegio, Josué lo interpela: «Hijo mío, glorifica al Señor Dios de Israel haciendo tu confesión. Dime lo que has hecho, no me ocultes nada» = *śîm na' kābôd... ten lô tôda w^{e}haggîd na' ma 'āśîta.* Josué no le pide un himno de alabanza, sino una humilde confesión: al reconocerse Acán culpable, se mostrará la inocencia o gloria del Señor, que no ha faltado a sus compromisos en la derrota de los israelitas. Acán confiesa: «Es verdad, he pecado contra el Señor Dios de Israel. He hecho esto y esto», y denuncia las pruebas materiales: «está todo escondido en un hoyo en medio de mi tienda». Esta confesión no es parte de una liturgia penitencial para el culpable: el reo convicto y confeso es ajusticiado con su familia. El ejemplo nos suministra datos para el tema de la confesión, no del perdón.

En Esd 9-10 el sacerdote Esdras pronuncia una confesión pública en nombre de la comunidad. Aunque el tema inmediato son los matrimonios mixtos, la fórmula de confesión es genérica. «De pura vergüenza *(bšt, klmh)* no me atrevo a levantar el rostro hacia ti, porque nuestros delitos... nuestra culpa llega al cielo *('wwn, 'šm)*... Ahora nos ha concedido gracias *(tḥnh)».* Y termina su confesión: «Este resto que hoy sigue con vida demuestra que eres justo. Nos presentamos ante ti como reos, pues después de lo ocurrido no podemos enfrentarnos contigo» *(ṣdyq 'th, b'šmtnw).* Continúa en 10,1 «Mientras Esdras oraba y hacía esta confesión *(htpll htwdh).»* Cuando se presentan los culpables, Esdras les

[14] Lo niega M. Mannati en *Le Psaume 50 est-il un rîb?:* Sem 23 (1973) 27-50, aunque concede que el salmo contiene algunos elementos del género.

[15] M. Gilbert, *La prière de Azarie:* NRT 96 (1974) 561-582; *La prière de Daniel:* RTL 3 (1972) 284-310. Y los respectivos comentarios en *Los Libros Sagrados:* Daniel, Baruc y Crónica-Esdras-Nehemías.

recrimina y exhorta: «Habéis pecado al casaros con mujeres extranjeras, agravando la culpa de Israel *(m'l, 'šmt)*. Ahora confesadlo al Señor *(t^e-nû tôda l^eYhwh).»*

En el texto de Esdras se oponen *ṣdyq* y *'šmh,* el pecado es *'wwn y m'l,* la confesión se dice *bšt* y *klmh,* y el acto de confesar es el que leíamos en Jos: *tnw twdh lYhwh.*

Neh 9 describe una solemne ceremonia de expiación, en la cual el sacerdote Esdras reconoce los beneficios del Señor y los pecados del pueblo. Leamos algunos versos selectos: «Puestos en pie confesaron *(htwdw)* sus pecados y las culpas de sus padres *('l ḥṭ'tyhm w'wwnwt')*... Permanecieron en sus puestos una cuarta parte del día, mientras se leía el libro de la ley del Señor, y otra cuarta parte la pasaron confesando *(mtwdym)...»* Al final piden perdón confesando: «Ahora, Dios nuestro... fiel a la alianza y leal *(šmr hbryt whḥsd)...* tú eres inocente... y nosotros somos culpables *('th ṣdyq w'nḥnw hrš'nw)».*

Según este texto, la lectura de la ley cumple la función de acusar, guiando un examen de conciencia como interpelación. La culpa del destierro no la tiene el Señor, que ha sido leal a su alianza, sino el pueblo por sus pecados. La oposición se hace con los lexemas *ṣdq/rš'* [16].

Dn 9 es un texto semejante, del que vamos a citar algunos versos señalando sus expresiones:

4. «Oré y me confesé al Señor mi Dios» *'tpll, 'twdh.*
4. «Guardas la alianza y la lealtad».
5. Sinónimos de pecado: *ḥṭ', 'wh, rš', mrd, swr mn.*
7. «Tú, Señor, tienes razón, a nosotros nos abruma hoy la vergüenza.»

lk hṣdqh...wlnw bšt; no se trata de una vergüenza genérica, sino de la confesión humilde de la culpa; equivale a «tú eres inocente, nosotros culpables».

8. «Hemos pecado contra ti» *ḥṭ'nw lk.*
14. «El Señor... nos trata justamente porque no le obedecimos» *ṣdyq.*
16. «A la medida de tu justicia aparta la ira» *bkl ṣdqtk yšb n' 'pk.*
18. «No confiamos en nuestra justicia, sino en tu gran compasión» *ṣdqtnw, rḥmk.*

Veamos los dos últimos versos citados. La ira no es un simple afecto o pasión, sino la sentencia pronunciada que se ejecuta; los reos no pueden apelar a su inocencia o derechos o méritos, sino a la inocencia del Señor. Ahora bien, la parte ofendida e inocente que restablece las relaciones justas con el ofensor, en razón de su propia inocencia, lo hace perdonando. Pedir gracia alegando la propia inocencia sería pedir justicia; si se alega sólo la inocencia de la otra parte, se pide perdón. El

[16] Un caso semejante se lee en la confesión de Josías al escuchar la lectura del libro hallado en el templo, 2 Re 22.

juez justo no perdona al culpable, no puede hacerlo (véase Dt 25,1 comparado con Prov 17,15); la parte ofendida puede hacerlo, en virtud del derecho de su inocencia, y al hacerlo restablece las relaciones justas (ya no turbadas) entre las partes. Estamos en un juicio bilateral: Daniel, como otro Samuel, representa al pueblo en su intercesión.

De otros textos citaré sólo frases y palabras sueltas:

Sal 32,5 «Te manifesté mi pecado, no te encubrí mi delito; propuse: Confesaré al Señor mi culpa» *ḥṭ'ty hwdy'k w'wny l' ksyty 'mrty 'wdh 'ly pš' lYhwh.*

Lv 5,5 «Confesará su transgresión» *htwdh 'šr ḥṭ'.*

Lv 16,21 (día de la gran expiación): «Confesará todos los delitos» *htwdh 'lyw 't kl 'wnwt.*

Lv 4,13s «queda oculto el asunto... se manifiesta la culpa» *n'lm dbr, nwd'h hḥṭ't.*

Lv 26,40 *htwdw 't 'wnm.*

Nm 5,7 *htwdw 't ḥṭ'tm.*

b) Podemos resumir la *terminología* de este segundo acto penitencial:

Encontramos estos sinónimos o designaciones del pecado: *ḥṭ', 'wn, m'l, rš', pš', mrd, swr mn, l' šm' bqwl, 'šm.*

Para la confesión: *htwdh, hwdy',* verbos de decir, las equivalencias *bšt* y *klmh, y ntn twdh.*

El último sustantivo nos interesa especialmente [17]. Del hifil y del hitpael del verbo *ydh* se forma un solo sustantivo, *tôda.* El contexto definirá si es confesión de la bondad divina o acción de gracias por sus beneficios, o si es confesión de pecado. Podemos compararlo con casos parecidos: del hitpael *htpll* se forma el sustantivo *tplh;* del piel *hll* se obtiene *thlh;* del hifil de *yld, twldh.*

Pedir perdón se dice con *htpll* o con alguna forma del lexema *ḥnn,* también se puede apelar a *rḥm.*

3. *El perdón*

El perdón es la respuesta final de Dios a la petición del hombre. La reconciliación se puede realizar con la absolución total o con la imposición de alguna penitencia.

Los términos más frecuentes usados para este tercer acto son: *slḥ, slḥh, ḥnn* y *tḥnh.* Hemos visto que *tḥnh* es también la petición de gracia, usada también en contexto no estrictamente judicial (Jr 37,20: aunque inocente y con derecho, Jeremías pide gracia al rey). En Jr 31,34

[17] Pueden consultarse: H. Grimme, *Der Begriff von hebräischen hwdh und twdh:* ZAW 58 (1940-41) 234-240; D. Bach, *Rite et parole dans l'Ancien Testament. Nouveaux éléments apportés par l'étude de Tôdah:* VT 28 (1978) 10-19.

leemos el paralelo *'slḥ l'wnm y l'zkr 'wd* = perdonaré su delito, no lo recordaré más (del griego «recordar», *mimnesko,* viene el sustantivo a-mnistía).

Es frecuente la expresión *šwb 'p,* que significa apartar la ira, no pronunciar sentencia condenatoria o cesar en su ejecución. También significa perdonar el verbo *nś'* cuando su sujeto es la parte ofendida.

Hay que añadir una serie de imágenes tomadas de la práctica cúltica o de relaciones económicas, como lavar, limpiar, cancelar, borrar; también tapar, remover, alejar, etc.

La concesión de perdón por parte de Dios no ha cuajado en un género literario propio como sucede con los dos actos precedentes. Tampoco podemos decir que exista una fórmula fija de absolución. Los profetas pronuncian diversas fórmulas de perdón en nombre de Dios. Se supone que también en el culto existían esas fórmulas, que pronunciaban los sacerdotes en las liturgias penitenciales.

El perdón no lo concede el juez, que no puede absolver al culpable, sino la parte ofendida [18].

Una vez que hemos descrito, cada uno por su lado aunque con inevitables superposiciones, los tres actos del juicio bilateral con reconciliación, vamos a explicar, según los esquemas y términos expuestos y cada uno por separado, los salmos 50 y 51: el 50 como requisitoria o querella judicial, el 51 como confesión del pecado y demanda de perdón.

4. *Salmo 50*

a) *Papeles o personajes.* Dios y el pueblo son las dos partes, ligadas por el compromiso del pacto, cuyas cláusulas son los mandamientos (especialmente el decálogo). Esto aparece en las expresiones confesar su culpa, *tôda.* Cielo y tierra son los testigos notariales del proceso. El que pronuncia el salmo en presencia de la asamblea es el mediador y representante de Dios; su presencia queda completamente fuera del texto [19].

El autor utiliza algunos términos genéricos, cuyo sentido queda delimitado por el contexto: *dyn, špṭ, 'yd, ṣdq/rš', twdh, hwkyḥ.*

b) *Composición e introducción.* Una introducción presenta la llegada del Señor en majestad, en una teofanía (compárese con 1 Sm 12). Se convocan los testigos notariales y la otra parte. El Señor pronuncia su discurso de acusación o requisitoria.

El salmo abunda en *alusiones a* la alianza del Sinaí (Ex 19; 20; 24), como puede apreciarse por la siguiente lista de correspondencias:

La montaña de Sión y la del Sinaí v. 2; Ex 19,3.11.20.
El resplandor v. 2; Ex 24,10.

[18] E. Beaucamp, *Justice divine et pardon,* en Mém. A Gélin (Le Puy 1961) 129-144.
[19] Recuérdese el papel de Samuel, explicado antes, en 1 Sm 12.

La teofanía v. 3; Ex 19,16-20.
Congregar a los suyos, v. 5; *w'by' 'tkm 'ly* Ex 19,4.
Alianza y sacrificio, v. 5; Ex 20,23; 24,6, etc.
Título: *'lhym 'lhyk 'nky* v. 7; *'nky Yhwh 'lhyk* Ex 20,2.
Atestiguar, v. 7; Ex 19, 21 23.
El orbe es mío, v. 12; *ky ly kl h'rs;* Ex 19,5.
Echar a la espalda, v. 17; poner delante Ex 19,7.
Habla y no calla, v. 3.7.21; *'l ydbr 'mnw 'lhym* Ex 20,19; *mn hšmym dbrty 'mkm* Ex 20,22.

Introducción [20]. V. 1. Los israelitas de Transjordania repiten duplicada la fórmula en un juramento solemne: «El Señor Dios de los dioses, el Señor Dios de los dioses lo sabe bien, y que Israel lo sepa» (Jos 22,22). Si la «tierra» es aquí el universo, la primera convocación sería anticipo del v. 4; la indicación «de oriente a occidente» se refiere más bien a los habitantes, como público universal de un pleito particular.

V. 2. Sión es dechado de belleza por el templo que la preside: «¿Es ésta la ciudad más hermosa, la alegría de toda la tierra?» (Lam 2,15); «el encanto de vuestros ojos, el tesoro de vuestras almas» (Ez 24,21); «Nuestro santuario, nuestra hermosura y nuestro orgullo» (1 Mac 2,12). La belleza del santuario realza la teofanía, no tiene función acusatoria como en Ez 43,10s [21].

V. 3. El «no callará» parece aludir a la presencia de Dios en el Sinaí, cuando el pueblo pedía a Moisés que Dios no hablase. La teofanía es fogosa, como en Job 38,1; Miq 1,4; Sal 97,3ss, etc.

V. 4. Convocación de los testigos notariales, que suelen ser cielo y tierra u otros seres cósmicos: Dt 4,26; 32,1; Is 1,2; 1 Mac 2,37. El verbo *dyn* es genérico y se ha de especificar en armonía con el contexto íntegro, no en contra.

V. 5. Congregad: 1 Sm 12 empleaba el sinónimo *qbṣ*. Los «fieles», *ḥsydym,* son los que están ligados por deber de lealtad, en virtud del pacto; y el pacto es sagrado cuando lo sella un sacrificio. Aquí *ḥsyd* no indica el cumplimiento, sino la situación, el compromiso formal. Véase la expresión *šmr bryt wḥsd:* Dt 7,12; 1 Re 8,23; Dn 9,4. Se podría traducir también «vasallos» (lo mismo en Sal 79,2).

El *ky* es enfático, lo mismo que el *hw'* añadido al sujeto. De nuevo observamos que *ṣdqh y špṭ* reciben su sentido específico del contexto íntegro: ni la actividad del juez ni la justicia de un juez imparcial, sino la inocencia de una parte y la actividad del que dirige el proceso. Obsérvese la analogía con 1 Sm 12, donde Samuel hace constar de antemano su inocencia; la semejanza está limitada porque aquí Dios no usa

[20] E. Beaucamp, *La théophanie du Psaume 50 (49). Sa signification pour l'interprétation du Psaume:* NRT 81 (1959) 897-915.
[21] En nuestro comentario a los *Profetas*, p. 841.

intermediarios explícitos. A esta proclamación de inocencia hace eco la del salmo siguiente, 51,16.

5. *El discurso o requisitoria de Dios*

La requisitoria se compone simplemente de un exordio (7), un cuerpo dividido en dos partes (8-15 y 16-21), y una peroración (22s).

a) *Exordio.* Aquí aparece la relación mutua de la alianza: «pueblo mío/ /yo tu Dios». Dar testimonio tiene aquí el sentido específico de pronunciar la querella, declamar la acusación. «Pueblo mío» es globalmente la otra parte de la alianza y del pleito; no podemos distinguir entre «pueblo mío» y «el pecador, culpable» del v. 16, porque eso equivaldría a no considerar culpable al pueblo. Dios no lo congrega para elogiar sus virtudes, ni siquiera las cúlticas. La autopresentación «elohísta» se puede comparar con la «yahwista» de Ex 20,1.

b) *Cuerpo del discurso: articulación.* Ya hemos dicho que se divide en dos partes. Lo importante ahora es comprender exactamente su relación: ¿Son dos partes sucesivas, sin especial relación?: primero habla del culto, después habla de deberes sociales, después podría seguir hablando de otro tema... La respuesta compromete la inteligencia del discurso y del salmo.

Vamos a exponerla a partir del culto, haciendo una serie de suposiciones. El Señor rechaza un culto determinado: ¿cuál es su correlativo antitético? Unos sacrificios se rechazan, otros se aceptan, o sea, se trata de una revisión del repertorio: *ʿwlh y zbḥ* no, *twdh y ndr* sí. Esta explicación contradice la lógica del discurso. Entonces la oposición será sacrificios ritualistas/ /sacrificios sinceros [22]. Así sin más, no lo dice el discurso, que no opone «labios/ /corazón», «de boquilla/ /de verdad», como p. e. Is 29,13 hablando del formalismo religioso. Entonces se propone una variante de lo anterior, la oposición «culto sacrificial/ /culto en espíritu» (como dirá Jn 4,23), tomando en el mismo sentido y como confirmación Sal 51,19; pero tampoco opone esas dos prácticas el discurso.

Lo que el texto del discurso opone es un culto sin justicia a un culto con justicia. El pueblo cumple exquisitamente todos sus deberes cúlticos, en ese terreno no admite reproche ni tiene que confesarse. ¿Luego es inocente? De ninguna manera: es pecador, porque está procediendo injustamente contra el prójimo, y esa injusticia vicia todo el culto. Dios no admite sacrificios del injusto, «sacrificios de posesiones injustas son impuros» (Eclo 34,18).

Esa es la verdadera tensión entre las dos partes del discurso. En este sentido el salmo se inscribe en una tradición profética precisa, de la que son testigos entre otros Is 1,10-20; 58; Jr 7; Am 5,18-26; Miq

[22] Así lo entiende E. Lakatos, *La religión verdadera* (Madrid 1972).

6,6-9a [23]. También la literatura sapiencial atestigua la convicción, p. e. Prov 21,3 [24] y el admirable estudio de Eclo 34,18-35,21.

El texto del Eclesiástico (Ben Sira) explicita algo apuntado en el salmo: el que practicando y permaneciendo en la injusticia ofrece un sacrificio de expiación, recurre a una compensación inaceptable, intenta sobornar a Dios, quiere tapar la boca a Dios con dones. A lo cual Dios responde: «¿y me voy a callar?, ¿crees que soy como tú?». San Agustín comenta (a propósito del presente salmo):

> *Deum quia non pateris ultorem, vis tenere participem, et tamquam corruptum iudicem praedae socium vis habere.* (XLIX, 28.)

Es el mismo personaje el observante cúltico y el pecador contra su hermano: es el pueblo convocado a pleito.

c) La *Primera parte del discurso* se caracteriza por su argumentación progresiva y su tono apasionado. No habla un juez neutral invocando normas objetivas; habla una persona interpelando a otra sobre relaciones mutuas.

El hombre suele ofrecer víctimas de sus rebaños, es decir, de animales domesticados. Dios no apela a su derecho soberano incluso sobre esos animales domésticos, sino que menciona todos los demás, que el hombre todavía no ha dominado: eso dice la oposición «casa + rebaño/ /campos + montes + cielo (aire)». En vez de todo eso, Dios pide al hombre que reconozca, que confiese: *tôda* como lo hemos explicado antes. Confesando dará gloria a Dios (recuérdese especialmente Jos 7,19).

d) A la explicación propuesta de *zbḥ l'lhym twdh,* se podría oponer Lv 7,11, que menciona un tipo de sacrificios llamado *zbḥ twdh* [25]. Se lee en un contexto de ritos: después de exponer la instrucción o rito del *ḥṭ't,* sacrificio expiatorio, y del *'šm,* sacrificio penitencial, pasa a explicar el rito del *zbḥ šlmym,* sacrificio de comunión, una de cuyas especies es *zbḥ twdà* como sacrificio eucarístico. Otros miembros o especies del género son los *ndr 'w ndbh zbḥ,* sacrificios por voto o voluntarios; el primero se menciona en el verso 14 de nuestro salmo como paralelo de *zbḥ twdh.* El argumento parece tan convincente, que Delitzsch apoya en él su conclusión: la *logike latreia* desemboca en *eukharisteia.*

Ya hemos adelantado dos cosas: que *twdh* puede ser sustantivo de *htwdh* = confesar el pecado; que *twdh* no se puede oponer a *'lh* como sacrificio aceptable a no aceptable. Por tanto, la cita de Lv 7,11 no es una solución de nuestro texto, sino un desafío. El autor del salmo reco-

[23] Puede consultarse en nuestro comentario a los *Profetas* el índice teológico, voz «Culto y justicia».

[24] Para más datos véase: F. López Rivera, *Biblia y Sociedad* (México 1977) 88-90.

[25] A los artículos genéricos sobre *tôda,* citados más arriba, podemos añadir alguno específico, referido al presente salmo: R. Pautrel, *Immola Deo sacrificium laudis: Ps 50,15.* Mél. A. Robert (París 1957), 234-240.

ge el lenguaje de la ley (si es anterior) para cambiar forma y sentido. Ya la gramática lo muestra: *twdh* no es adjetivo o determinativo de *zbḥ* (como en Lv 7,11), sino objeto del imperativo: «sacrifica a Dios *twdh* = confesión». Además, *zbḥ twdh* de Lv 7 es una especie del género *šlmym;* ahora bien el v. 8 ha rechazado *'wlwt* y *šlmym,* expresión que engloba holocaustos y sacrificios de comunión; el salmo no exceptúa una especie del género. Esto lo confirma el desarrollo sobre el «comer», que es característico de los sacrificios *šlmym* o de comunión; Dios no quiere ni toda la víctima ni compartir parte de ella con el hombre [26]. Más aún: según Lv 7,11 el *zbḥ twdh* debe añadir a la víctima una ofrenda de pan, por lo tanto, no es una alabanza vocal sin sacrificio ritual; el salmo rechaza el valor de las víctimas.

A la luz del Levítico (sea el texto citado anterior o posterior al salmo), el *twdh,* del v. 14 no puede ser un sacrificio eucarístico. Leído a la luz de Jos 7,19 y Esd 10,11 (anterior y probablemente posterior), el *twdh* del salmo hace perfecto sentido como confesión del pecado: ¿qué pecado? —Los que va enumerar a continuación. Cambiando la expresión *ntn twdh* en *zbḥ twdh,* el autor logra un efecto expresivo.

La primera parte podía terminar ahí, dejando paso a la segunda. El autor añade una conclusión de la primera parte. Hecha la confesión, se admitirá el cumplimiento de los compromisos sellados con voto y recomenzará la relación de súplica y liberación. Los verbos *hṣyl* y *kbd* del v. 14 retornan al final en 22 y 23: son un anticipo en sordina de la peroración.

e) *Segunda parte del discurso.* El pueblo pecador, además de ser hasta escrupuloso en el culto, se sabe de memoria y recita con frecuencia los mandamientos del decálogo. No para tenerlos presentes, sino para prescindir de ellos cuanto antes. «Moisés volvió... y les expuso/puso delante las palabras del Señor» (Ex 19,7); Dt 6,6-9 inculca la presencia de esas palabras, en la memoria y en la boca, en las muñecas y las frentes, en las jambas. El pecador hace lo contrario: «La oye el imbécil y se burla y se la echa a la espalda.» (Eclo 21,15). San Agustín comenta: «ubi non videantur a te, sed onerent te».

La denuncia de pecados es concreta, enumerativa, sin ser ni intentar ser completa. Son delitos tomados directamente del decálogo: adulterio, robo, falso testimonio. El salmo nos presenta una selección importante, no la integridad de los preceptos para con el prójimo. Se considera la vida familiar, la propiedad repartida, el poder corrosivo y demoledor de la lengua en negocios y en la convivencia ciudadana. Esta insistencia en delitos de la lengua responde a una tradición del AT y revela la impor-

[26] Véase H. Gese, *Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis.* Festschrift Käsemann, pp. 57-77. El autor, no teniendo en cuenta el estudio de J. Vella y no apreciando el posible valor de *twdh* como sustantivo del hitpael, recurre e insiste agudamente en la libertad incondicional del agradecimiento.

tancia que daban sus predicadores al lenguaje como instrumento de comunicación de relaciones justas entre los hombres:

«Soy la burla de todos mis enemigos,
la irrisión de mis vecinos...
Oigo a muchos motejarme» (Sal 31,12.14).
«Guarda tu lengua del mal, tus labios de la falsedad» (Sal 34,14)
«Mis enemigos me maldicen...
El que viene a verme habla con fingimiento...
Mis adversarios se reúnen a murmurar de mí» (Sal 41,6-8).

Golpe de látigo deja un cardenal,
golpe de lengua rompe los huesos;
muchos cayeron a filo de espada,
pero no tantos como las víctimas de la lengua» (Eclo 28,17s).

V. 17. Desechar la corrección, verbal o de castigo saludable («verberum vel verborum», dice Bernardo), es afianzarse en el pecado, agravándolo con la contumacia.

«El hombre perverso rechaza la corrección
y acomoda la ley a su conveniencia» (Eclo 32,18)
«Quien rechaza la corrección se odia a sí mismo» (Prov 15,32).

V. 21. Ocupa el lugar de las pruebas materiales. Como el Señor conoce perfectamente las acciones del hombre, basta su testimonio para garantizar la verdad: es fehaciente. «¿Qué he hecho?» preguntaba David a Saúl; «esto has hecho» le echa en cara Dios al pueblo. En Ex 19,8; 24,3.7 el pueblo promete tres veces «haremos todo lo que manda el Señor»; ahora han hecho lo contrario.

Notemos la frase «¿crees que soy como tú?», en la que algunos han visto una sutil alusión a la revelación del nombre divino en Ex 3,14:

Sal 50,21 *heyôt 'ehye kāmôka*
Ex 3,14 *'ehye šelāḥanî 'alêkem*

como si *'hyh* en ambos casos cumpliera la función de sujeto [27]. ¿Qué opinar? El salmo prodiga la mención de Dios: *'lhym* 7 veces, más 3 con variantes, *'lhynw, 'lhyk, 'lwh;* van diez, y se añaden *'l, Yhwh, 'lywn.* En semejante contexto no es aventurado escuchar una alusión en *'hyh*, sin recurrir a la explicación gramatical de hacerlo sujeto de la oración.

Los dos últimos verbos de esta parte, *hwkyḥ* y *'rk* son típicos de juicio o pleito y sirven para resumir y cerrar la segunda parte del discurso, la que soporta el peso principal. Para esto ha venido el Señor.

f) La *peroración.* En su forma tradicional ofrece dos salidas al plei-

[27] Ya señalado por algunos padres. Modernamente: R. Youngblood, *A New Occurrence of the Divine Name «I Am»: JEvTSoc 15 (1972) 144-152.*

to penitencial. La primera, buscada por Dios, es el arrepentimiento, conversión y enmienda. La otra es el rechazo y endurecimiento culpables y agravantes:

Si sabéis obedecer, lo sabroso de la tierra comeréis;
  si rehusáis y os rebeláis, la espada os comerá. (Is 1,19s)

Al acusar y acorralar al pecador, Dios le ofrece una ocasión de reconciliarse; si el hombre rechaza la oferta, puede perder la ocasión y provocar la catástrofe irremediable:

«No digas: El Señor es compasivo
  y borrará todas mis culpas.
No te fíes de su perdón
  para añadir culpas a culpas,
pensando: es grande su compasión
  y perdonará mis muchas culpas;
porque tiene compasión y también cólera,
  y su ira recae sobre los malvados» (Eclo 5,4-6).

Nuestro salmo comienza por la segunda alternativa, pienso que para concluir en tono positivo. Se dirige a «los que olvidan a Dios». Y, ¿quiénes son éstos? Son la gente que está ofreciendo a diario sacrificios legales añadiendo algunos de propina; son gente que recita puntualmente los mandamientos de Dios. Es que se han fabricado un Dios mental a su imagen y semejanza, «¿crees que soy como tú?», y con él se olvidan del auténtico, sintiéndose muy devotos con sus sacrificios.

V. 22. Repite el verbo *hṣyl* (15). Dios está dispuesto a liberar; pero si él atrapa una presa, ¿quién podrá librarla? Los dos verbos, *ṭrp* y *hṣyl* se dicen de la fiera que atrapa y no suelta: Sal 7,3 (comparación); Is 49,24 lo aplica al soldado con su botín humano. Es difícil decidir cuál de las dos imágenes presenta el salmo. Si es la del animal, se apuntaría un contraste irónico y trágico: el Señor de las fieras (v. 10) no quiere apaciguarse con novillos o cabritos, pues su presa será más preciada. Pero sería difícil probar semejante contraste sobreentendido. El que no es como el hombre (como tú, v. 21), ¿será como una fiera?; véase Os 13, 7-9:

Seré para ellos como leopardo,
  los acecharé como pantera en el camino;
los asaltaré como una osa a quien roban las crías
y les desgarraré el pecho;
allí los devoraré como un león,
  las fieras los descuartizarán.
Si yo destruyo, Israel, ¿quién te auxiliará?

V. 23. El último verso trae la respuesta correcta del hombre. Está en singular, como el *rš'* del v. 16 y como el colectivo *'m*. Dos participios definen a este hombre: sacrifica confesión y dispone el camino o conducta. Lo primero recoge y sella el final de la primera parte (v. 14), lo segundo completa el arrepentimiento con la enmienda.

La promesa de Dios es hacerle gozar o disfrutar de la salvación que Dios realiza. La salvación no está en los sacrificios sin más, aunque sean institucionales; sino que viene por el proceso doloroso de una acusación y pleito penitencial. Las últimas palabras de un salmo apasionado y áspero son «salvación de Dios». La liturgia penitencial quiere coronarse con la reconciliación. Ahora toca responder al hombre. Lo puede hacer con el salmo que sigue.

6. *Salmo 51 como confesión del pecado* [28].

De momento vamos a comentar el salmo como unidad autónoma, aunque algunas referencias a lo anterior se ofrecerán y se impondrán al que lo estudia.

a) *Composición.* El salmo presenta en el v. 19 el recurso estilístico de la recapitulación verbal, es decir, acumula palabras dispersas por el salmo:

zbḥy (18), *'lhym* (3.12-16), *ruḥ* (12.14), *dkh* (10), *lb* (12)

de siete palabras cinco son repetición. Por esta razón formal poderosa y por el contenido, pensamos que los dos versos finales son adición, y prescindiremos de ellos en la primera ronda del comentario [29].

El salmo queda dividido en dos partes, con el corte violento del verbo *br'* = crear. La primera parte discurre en el reino del pecado, la segunda en el reino de la gracia. Lo confirman dos fenómenos formales

[28] Adelanto aquí la referencia de algunos estudios más generales sobre este salmo, además del extensísimo de san Anselmo (PL 158,822-854): R. Press, *Die eschatologische Ausrichtung des 51 Psalms:* ThZ 11 (1955) 241-249; H. J. Stoebe, *Gott sei mir Sünder gnädig. Eine Auslegung des 51 Psalms* (Neukirchen 1958); P. E. Bonnard, *Le vocabulaire du Miserere.* Mém. A. Gélin (Le Puy 1961) 145-156; E. R. Dalglish, *Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near Eastern Patternism* (Leiden 1962).
El último es un estudio de paralelos, que no arrojan demasiada luz. El segundo es a manera de homilía dilatada, de intención teológico-espiritual, con abundancia de datos y sin temor a rodeos. Los otros se aclaran por sus títulos.

[29] El citado Press defiende que son originales, aduciendo otros ejemplos que parecen reconciliar la supuesta contradicción; no tiene en cuenta el criterio formal. A. Caquot sigue defendiendo que los dos versos finales no son adición, sino parte integrante: *Purification et expiation selon le Psaume 50:* RHR 169 (1966) 133-154. Los considera adición: P. Auffret, *Note sur la structure littéraire du Psaume 51,1-19;* VT 26 (1976) 142-147. Yo sigo el estudio y conclusiones de J. Magne, *Répétition de mots et exégèse dans quelques Psaumes et les Pater:* Bib 39(1958) 177-197.

de la primera parte: las seis presencias del lexema *ḥṭ'* más otros seis de diversos sinónimos de pecado [30] (dos reservados para la segunda parte); la inclusión rigurosa entre 3.4 y 9.11: «borra, lava, limpia..., limpia, lava, borra».

Los nombres divinos son en total siete, repartidos así: *'lhym* en 3.12.16.19ab, *'lhy* en 16, *'dny* en 17.

b) En el *reino del pecado.* Seis veces más seis expresan una casi totalidad, una presencia obsesiva, una ocupación envolvente. Es otro modo difuso de decir «tengo siempre presente mi pecado». Con mucho trabajo se lo quita de encima en el v. 10, y torna en el v. 11. Doce veces en diez versos es una ocupación dominadora, que apenas deja espacio para tres binas de contraste: lo que Dios posee, *ḥsd* y *rḥmym* = bondad y compasión, lo que desea en el hombre, *'mt* y *ḥkmh* = sinceridad y sabiduría, lo que el hombre pide a Dios, *śśwn* y *śmḥh* = gozo y alegría.

La presencia múltiple de actos, pecados y delitos y culpas, revela algo más grave al hombre: su condición pecadora. Tantos actos brotan de una raíz venenosa, tal muralla que aprisiona tiene un cimiento profundo y estable. «Raíz y cimiento» son dos metáforas espaciales, de algo profundo sustentador y generador, con las que intentamos expresar algo constitutivo o fundamental de nuestro ser. A la imagen espacial preferían los hebreos la temporal, y para expresar la condición se remontaban al origen, nacimiento o incluso concepción: Is 48,8; Os 12,4; Sal 58,4. También en latín «natura» viene de «natus», y nosotros tenemos expresiones como «ciego de nacimiento» indicando algo constitucional.

A partir del símbolo bíblico, temporal, cabe la trasposición a un símbolo espacial, y también es posible una conceptualización o varias. La que se ha impuesto como más común, «pecado original» se apoya en una metáfora temporal, remontándose al «origen». Ya Agustín aclara que no se trata de pecado de los padres en el acto de la unión conyugal, sino de algo que se remonta a Adán.

V. 6a. Una lectura posterior del salmo lo aplicó a David: su pecado fue contra Urías. Si consideramos el salmo precedente, los pecados son contra el prójimo. Sin embargo, el orante declara su culpa «contra Dios sólo» [31]. Pensando en David, dice Casiodoro que el rey es responsable

[30] El reservar la séptima recurrencia de ambos para la segunda parte tiene su función significativa: ante todo, no se llega a la totalidad invencible del septenario; se establece un enganche con la segunda parte, paralelo a la anticipación del gozo en v. 10; finalmente, el número séptimo, que iba a colmar la medida del pecado, queda abolido y cancelado en la segunda parte.

[31] H. Haag, *Gegen dich allein habe ich gesündigt. Eine Exegese von Ps 51,6* TübThQ 155 (1955) 49s. J. Coppens, Le péché offense de Dieu ou du prochain? Note *sur Ps 51,6 et Lc 15,18.21:* BibETL 41 (1976) 163-167; N. J. Tromp, *Tibi soli peccavi* (Ps 51,6), «On Geest Lev» 54 (1977) 226-234.

sólo ante Dios, mientras que los súbditos son también responsables ante el rey; es una interpretación de época que no traiciona los datos bíblicos y está de acuerdo con 2 Sm 12,9. «¿Por qué te has burlado del Señor haciendo lo que él reprueba?» Las palabras del orante encajan perfectamente en el esquema bilateral: la acción la «reprueba» Dios y quebranta los compromisos de la alianza, por lo cual es delito contra el soberano y ha de ser perdonada por la parte ofendida, que es el soberano. En el caso de David, o en el modelo de David, si Dios fuera juez, juzgaría la causa entre dos hombres, David y Urías. Podríamos seguir preguntando cómo alcanza a Dios la ofensa hecha al prójimo, y nos respondería Ex 9,27: Dios se da por ofendido cuando el Faraón oprime a su pueblo, y entabla pleito con el opresor. Siguiendo esta interpretación es perfectamente lógico lo que sigue: 6a y 6b muestran el carácter y los personajes del pleito.

V. 6b. El esquema de juicio bilateral o contradictorio nos permite especificar el sentido de este verso [32]. Parafraseando: con tus argumentos, con tu discurso, probarás tu inocencia, saldrás justificado, y del proceso resultarás inocente. Son paralelos *špṭ* y *dbr, ṣdq* y *zkh.* No es la justicia de un juez, sino la inocencia de una parte; el salmista no apela a la justicia que debe condenar al culpable, sino a la misericordia que perdona al penitente [33]. Sólo así hace sentido el verso.

Representando a muchos podemos citar a Kraus: «El orante, al declarar una culpa que alcanza a Dios, se somete al justo juicio de Dios; dbr es la sentencia judicial (Richtspruch) de Dios.» Ahora bien, la sentencia justa de un culpable es la condena; si el orante apela a ella, pide ser condenado; lo cual contradice el texto del salmo.

Si se tratase de que Dios salga justificado e inmaculado frente a todo juicio humano, la sentencia condenatoria surtiría el mismo efecto [34]. En cambio hemos visto en Dn 9,16 que, probada y reconocida la justicia = inocencia de Dios, se apela a su misericordia pidiendo perdón.

V. 8. De acuerdo con la tradición, tomamos *ṭḥwt* en sentido de riñones, lo interior del hombre, como paralelo de stm, que es lo escondido. Ambos denotan la intimidad del hombre, donde se asimila y personaliza la experiencia y el saber. Dios mismo trabaja como maestro en la intimidad del hombre, para que adquiera sensatez y la convierta en

[32] No acepto la lectura antigua en voz pasiva: «cuando seas juzgado», que sirve a San Agustín para aplicar el verso a Cristo.

[33] S. Agustín usa otra oposición: de juez que condena y de soberano que indulta: «Christus indulget ut rex, Moyses lapidat ut judex». No es desdeñable la introducción del modelo del soberano capaz de indultar, aunque no la considero válida para el caso presente.

[34] Es lo que propugna el citado Stoebe, p. 63. Del destierro dice Ez 28,22: «Sabrán que yo soy el Señor cuando haga justicia contra ella» (castigando a Jerusalén); y Ben Sira: «Como les mostraste tu santidad al castigarnos» (Eclo 36,4).

un modo de ser. Y parte de la sensatez es descubrir y reconocer los propios pecados y la condición pecadora. Esa sensatez la puede infundir con su palabra acusadora o moviendo en silencio la conciencia (como veremos en 2 Sm 24).

V. 10. Este verso anticipa la segunda parte del salmo. Cuando Dios pronuncie la sentencia de gracia otorgando perdón, el penitente escuchará una noticia alegre, y hasta lo hondo de los huesos sentirá el gozo: «Al verlo se alegrará vuestro corazón y vuestros huesos florecerán como un prado» (Is 66,14). Tres sinónimos de alegría ocupan la mitad de un verso bien aliterado: escúchese la serie *hšm'*, *śśwn*, *śmḥh*, *'ṣm.*

En esta primera parte los imperativos e imágenes van matizando aspectos del pecado [35]. Borrar parece tomado del lenguaje comercial de las deudas; lavar y limpiar son frecuentes en la legislación cúltica, incluidas enfermedades de la piel; el uso litúrgico del hisopo lo documentan Lv 14 y Nm 19; la imagen de la nieve la trae también Is 1,18 en un pleito penitencial. El *piel* de *ḥṭ'* se podría reproducir con un castellano «desempecatar».

Llama la atención en esta primera parte el sonido *Ḥ* como sonido dominante, repetido 18 veces (cuatro veces en algún verso); y otra serie de aliteraciones, como *ḥṭ'* y *ṭhr, r'* con *'yn* y *'śh.*

7. *En el reino de la gracia*

La segunda parte comienza con un corte que no puede ser más radical. En lo formal, siguen los imperativos tras la apretada serie de la primera parte (imperativos y futuros equivalentes). En el sentido, una nueva creación. «¿Quién sacará pureza de lo impuro? ¡Nadie!» (Job 14,4). Hace falta crear algo nuevo, y sólo a Dios le toca crear.

El verbo crear suena con toda fuerza al comienzo de tres versos que llamaré «epiclesis» porque son una triple petición de espíritu. Como en la creación (Gn 1) el espíritu de Dios se cernía sobre el océano, formando el cosmos, así en esta oración se pide que un triple espíritu recree al penitente. El hombre no puede con sus fuerzas alzarse del reino del pecado al reino de la gracia; tiene que ser acción y don de Dios. Y trasladar a un hombre del pecado a la gracia es un modo de creación. Pablo dirá que donde hay un cristiano hay nueva creación (2 Cor 5,17.) [36].

Examinemos los tres espíritus, dispuestos ordenadamente al comienzo de los hemistiquios pares y sustentados como complementos por tres imperativos en la sucesión positivo-negativo-positivo. El primero es

[35] Véase el citado artículo de Bonnard.

[36] Jugando quizá con el doble sentido de *ktisis:* «creación» y «humanidad».

nākôn = puesto, colocado, adjetivo extraño para un viento cuya esencia es moverse. Podemos decir «dispuesto» o, usando un semantema equivalente, «firme» (Sal 78,37 y 112,7 lo aplican a *lb* = corazón, mente); en términos psicológicos podríamos hablar de una actitud firme. El segundo es «santo»: como el hombre recibe un aliento o soplo de Dios (Gn 2,7; 7,22; Nm 27,16, etc.), así el penitente desea conservar ese aliento o espíritu que lo hace vivir en la esfera divina o «santa». El tercero es *ndybh,* que denota la iniciativa espontánea, la generosidad en lo difícil, la nobleza interior; es decir, desea recibir un dinamismo nuevo que impulse sus acciones desde dentro, sin necesidad o no en virtud de imposiciones externas, y con generosidad, no para cumplir lo mínimo. En resumen, un espíritu que procede de Dios y tiene algo de divino o santo, que está firme y dispuesto, que se convierte en el dinamismo de la acción humana, producirá realmente una nueva criatura.

El segundo imperativo retiene nuestra atención: «no me quites». Supone que lo posee y lo puede perder, que es don de Dios y puede ser retirado; al adjetivo «santo» indica que no se trata de la vida, sino de una vida determinada. Los que han leído el salmo en clave davídica interpretan el segundo *rwḥ* como espíritu de profecía, atribuido a David según 2 Sm 23,2, «El espíritu del Señor habla por mí, su palabra está en mi lengua» (y también a Moisés en Is 63,10 *rwḥ hqdš).* El que ha merecido la muerte pide conservar la vida y no perder el carisma más estimado. Si aplicamos el salmo a la comunidad, representada por el singular que habla, hay que pensar en la condición de «pueblo santo» prometida y concedida en la alianza (Ex 19,6); Is 62,12 «se llamará Pueblo Santo» *ʿm hqdš,* también Is 63,18; Jr 2,3 *qdš lYhwh.* El sentido de «quitar tu espíritu santo» sería perder la elección, ser rechazado, como muestra el paralelo «no me arrojes de tu presencia», explicado por 2 Re 13,23 «Pero el Señor se *apiadó* y tuvo *misericordia* de ellos; se volvió hacia ellos, por el *pacto* que había hecho con Abraham, Isaac y Jacob, y no quiso exterminarlos *ni los ha arrojado de su presencia* hasta ahora» (subrayadas las palabras coincidentes: *ḥnn, rḥm, bryt, hšlyk mʿl pnyw),* lo contrario sucede en 2 Re 17,20 contando el rechazo del reino septentrional, *hšlyk mpnyw;* en 24,20 podría significar el destierro y puede tener su sentido radical de rechazo (sin determinar la duración). Podemos notar también la oposición de «arrojar a la espalda» (50,17) y «arrojar de la cara».

V. 15. Ya transformado, el orante podrá atarearse como predicador de conversión: la sabiduría que le han inculcado por dentro la quiere comunicar a los que la necesitan, a los que comprende por propia experiencia. Los caminos del Señor son aquí la línea de conducta que él traza; el camino por donde podrán volver y por donde han de seguir. El tema de pecado y delito de la primera parte, con los lexemas *ḥṭʾ* y *pšʿ*, resuena aquí de modo indirecto, por expansión salvadora: el autor

no invoca su destrucción o castigo, sino que desea predicarles la conversión; como en el salmo 4 [37].

V. 16s. La palabra *dmym* significa homicidio en sentido propio y cualquier violencia en sentido lato. Los que aplicaron el salmo a David, refirieron la palabra al asesinato de Urías. No tiene fundamento traducir *dmym* por «enfermedad grave, mortal». El verbo *hṣyl* con régimen *mn* y complemento de pecado significa librar de, perdonar (no librar de cometer, sino de lo cometido); librar de cometer se dice *ḥśk;* compárense:

«Líbrame de mis iniquidades» = *mkl pš'y hṣylny* Sal 39,9.

«Preserva a tu siervo de la arrogancia» = *mzdym ḥśk* Sal 19,14.

Liberado de la culpa grave, el salmista podrá entonar las alabanzas de Dios; compárese la fórmula con Sal 35,28; 71,24. La rectitud = *ṣdqt* puede entenderse en sentido restringido, como la inocencia de Dios reconocida; es posible que aquí se ensanche el sentido, por el paralelismo de *thlh.* Los salmos citados presentan contextos de liberación del injustamente perseguido, en los cuales Dios dirime una causa entre hombres. La alabanza suelta lengua, labios y boca (como si hasta ahora no hubieran hablado).

V. 18s. El salmo establece una oposición entre sacrificios rituales, *'wlh* y *zbḥ,* y un «quebrantar y triturar» el espíritu. Si *ḥpṣ* es término genérico de desear, *rṣh* es con frecuencia término cúltico, que significa la aceptación divina y la validez del sacrificio. Los dos versos están compuestos en forma de enunciado por encarecimiento (algunos lo llaman negación paradójica) [38]: no esto, sino lo otro. Es decir, esto es nada en comparación de lo otro; como cuando decimos: «a mí lo que me interesa... lo que yo busco...». No se pueden aducir estos versos como abolición formal del culto sacrificial. El término hebreo *šbr* o el *dkh*, a través de la versión latina, nos ha suministrado el término técnico penitencial «contrición» = trituración [39]. Se han de comparar estos versos con Sal 40,7s.

b) La *adición.* Hacia finales del destierro o a poco de retornar, alguien añadió estos dos versos, actualizando el salmo. El destierro ha sido el tiempo de triturar el corazón con la penitencia; ahora llega el tiempo en que el Señor perdona y se reconcilia «está pagado su crimen, pues de la mano del Señor ha recibido doble paga por sus pecados» (Is 40,2). En las nuevas condiciones, los sacrificios volverán a tener valor. El destierro había sido tiempo sin sacrificios, sin altar donde ofrecerlos; fue el tiempo de hacer madurar la sensatez que Dios enseñaba a través

[37] «Los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas perpetuamente» (Dn 12,2).

[38] Negatio paradoxa la llama H. Kruse en *Die dialektische Negation als semitisches Idiom:* VT 4 (1954) 385-400.

[39] Véase, por contraste, Jr 44,10 «Hasta hoy no se han arrepentido»; pual de *dk'*

del sufrimiento. Maduros de sabiduría y aprendido el camino de vuelta, podrán los desterrados retornar a Sión, reconstruir Jerusalén, reanudar el culto. Pueden leerse como fondo histórico las narraciones del retorno en el libro de Esdras.

La adición no es falsa teológicamente y confirma que el salmo no proclamaba una abolición del culto sacrificial; pero sí desentona con el tema del salmo y apaga uno de sus recursos formales, la recapitulación final. Tiene valor como ejemplo de actualización histórica, como instancia de una comprensión que no absolutiza los enunciados históricos.

V. 20. La mención de Sión y de las murallas de Jerusalén encaja en la época final del destierro. Dice Teodoreto: *tois en babyloni armottei ta remata.*

V. 21. Sacrificios legítimos, institucionales, como en Sal 4,6. *Klyl* es redundancia explicativa, forma endíadis con *'wlh.*

8. *La unidad de los tres actos penitenciales*

Después de analizar cada pieza por sí misma, aunque sin perder de vista las conexiones, vamos a fijarnos en una serie de textos narrativos que nos ofrecen variaciones del proceso fundamental; en varios aparece un profeta que habla en nombre de Dios. Nos interesa en estos textos mostrar el esquema subyacente o explícito.

Nm 12 relata las críticas de María y Aarón contra Moisés, que alcanzan a Dios en su siervo: «¿Cómo os habéis atrevido a hablar contra mi siervo Moisés?» El esquema es como sigue:

6-8. Aparición teofánica y acusación de Dios: «El Señor bajó en la columna de nube... Escuchad mis palabras.»

9-10. Castigo limitado: «La ira del Señor se encendió contra ellos... María tenía toda la piel descolorida...»

11-12. Confesión y súplica de intercesión: «Perdón; no nos exijas cuentas del pecado...»

13. Intercesión de Moisés: «Por favor, cúrala.»

14. Concesión del perdón, con una penitencia: «Confinadla siete días... y al séptimo se incorporará de nuevo.»

Nm 21,4-9 relata el episodio de las serpientes venenosas. No hay acto formal de acusación y su función la ocupa el castigo, porque abre los ojos al hombre y le hace comprender que la causa es el pecado. Esquema:

5. Pecado: «¿Por qué nos has sacado de Egipto para morir en el desierto?»

6. Castigo: «El Señor envió contra el pueblo serpientes venenosas.»
7. Confesión: «Hemos pecado hablando contra el Señor y contra ti; reza al Señor para que aparte de nosotros las serpientes.»
8-9. Intercesión y perdón: «Moisés rezó al Señor por el pueblo... El Señor le respondió... quedarán sanos...»

Nm 22,32-35 presenta la confrontación de Balaán con el ángel del Señor. El personaje no es israelita; no se le exige una conversión al Señor, sino una enmienda, en la que la palabra «camino» resulta bivalente:

32. Acusación: «¿Por qué golpeas...? He salido a hacerte frente porque sigues un mal camino.»
34. Confesión: «He pecado, porque no sabía que estabas en el camino, frente a mí. Pero ahora... me vuelvo a casa.»
35. Perdón implícito e instrucciones: «Vete con esos hombres; pero dirás únicamente lo que yo te diga.»

1 Sm 15 sirve de contraste, porque no llega a un proceso penitencial con perdón; o porque es demasiado tarde, o porque no hay conversión sincera, se niega el perdón:

14-23. Interrogatorio y acusación, con protestas del reo.
24-25. Confesión: «He pecado, he quebrantado el mandato de Dios y tu palabra; tuve miedo a la tropa... ¡Pero ahora perdona mi pecado...»
26. Sentencia de condenación: «Por haber rechazado la palabra del Señor, el Señor te rechaza como rey de Israel.»

2 Sm 12 es uno de los textos clásicos. Natán se querella con David en nombre de Dios por el adulterio y el asesinato. Dios no actúa como juez entre David y Urías, sino como parte ofendida por David:

1-12. Acusación con agravantes y amenazas.
13. Confesión: «He pecado contra el Señor.»
14. Perdón: «El Señor ha perdonado ya tu pecado.»
Castigo parcial: «el hijo que te ha nacido morirá».

1 Re 8, 46-51. Al dedicar el templo, Salomón pronuncia una larga intercesión para el futuro; el templo es mediador de la presencia del Señor, el rey es mediador del pueblo en la súplica:

46. Pecado: «Cuando pequen contra ti...»
Castigo: «y tú, irritado contra ellos los entregues...»
47. Confesión: «si reflexionan y se convierten... y te suplican diciendo: Hemos pecado, hemos faltado, somos culpables».
50. Perdón: «perdona a tu pueblo los pecados cometidos contra ti».

2 Sm 24 narra el censo que mandó hacer David. Sin acusación profética, la conciencia descubre el propio pecado. Podemos hablar de remordimiento, provocado tácitamente por Dios. Al reo se le ofrecen tres penitencias a elegir:

1-9. Pecado.
10. Remordimiento: «A David le remordió la conciencia y dijo al Señor.»
Confesión: «He cometido un grave error. Ahora, Señor, perdona la culpa de tu siervo, porque he hecho una locura.»
11-12. Perdón con penitencia.

No sería difícil seguir citando esquemas semejantes alargando la lista. Los siete citados bastan para un resumen tipológico. La acusación formal puede ser sustituida por un sufrimiento entendido como castigo y por un remordimiento al parecer espontáneo. La confesión nunca falta ni se sustituye. El perdón es el desenlace normal. A veces se añade una penitencia limitada. En varias ocasiones actúa un mediador, para denunciar el pecado o para pedir perdón.

Podemos hablar de una «teología de la penitencia» sacada de textos del AT. Buena parte de la literatura profética responde a este esquema básico.

9. *Unidad de los dos salmos.*

No cabe duda que los salmos 50 y 51 son diversos y un día fueron autónomos. La tradición nos dice que el primero es de Asaf y el segundo de David, aunque ambos pertenecen a la colección «elohísta». El salmo 50 es colectivo, se dirige al pueblo comprometido con Dios por la alianza; el 51 lo pronuncia un penitente en primera persona, mencionando a otros «malvados, pecadores». Delitzsch señala que el 50 debe su puesto actual a una frase que enlaza con otra del anterior:

49,2. «Oíd esto, todas las naciones.»
50,7. «Escucha, pueblo mío.»

Si la sugerencia tiene valor, más peso tendrán las relaciones con el siguiente.

Nuestra opinión es que los dos salmos, un día autónomos, fueron unidos por su parentesco temático para el uso combinado en la liturgia [40]. Las relaciones temáticas se pueden encontrar también entre

[40] Además del artículo citado de Zimmerli, puede verse como paralelo: H. Broenlee, *Psalm 1-2 as a Coronation Liturgy;* Bib 52 (1971) 321-336; y F. Asensio. *Teología bíblica de un tríptico: Salmos 61, 62 y 63:* EstBi 21 (1962) 111-125.

textos distantes y heterogéneos, sin que formen unidad de segundo orden. Lo decisivo en nuestro caso es la contigüidad y las numerosas relaciones verbales entre ambos. Casi como si uno de los dos o ambos hubieran sufrido una reelaboración para el uso combinado. En la lista incluyo también las correspondencias más genéricas y por tanto menos significativas:

51,3	*ḥsdk*	50,5	*ḥsydy*
5	*'d'* 8 *twdy'ny*	11	*yd'ty*
	ngdy tmyd	8	*lngdy tmyd*
6a	*hr'*	19	*br'h*
	b'ynyk	21	*l'ynyk*
	'śyty	21	*'śyt*
6b	*tṣdq*	6	*ṣdqw*
	bdbrk	7	*'dbrh,* 20 *tdbr*
	bšpṭk	6	*špṭ*
7	*'my*	20	*'mk*
10	*tšmy'ny*	7	*šm'*
13	*tšlykny*	17	*wtšlk*
	'l tqḥ	9	*l' 'qḥ*
14	*yš'k* 16 *tšw'ty*	23	*byš'*
15	*drkyk*		*drk*
16	*hṣylny*	22	*mṣyl*
	dmym	13	*dm*
	ṣdqtk	6	*ṣdqw*
16 s	*lšwn, śpt, py*	19	*lšwn, py*
51,17	*ygyd*	50,6	*ygydw*
18	*zbḥ 'wlh*	8	*zbḥ 'wlh,* 14.23 *zbḥ*

A la vista de estos signos lingüísticos, la mayoría producidos por la vecindad del tema, nos parece legítimo y oportuno unir estos dos salmos en la comprensión y la explicación. Después de lo expuesto, su articulación es clara.

Cuando el hombre acusa, puede tratarse de calumnia, y el calumniado puede apelar a Dios proclamando su inocencia. Cuando Dios acusa, no cabe más que confesar la culpa: «No alardees de justicia ante Dios» Eclo 7,5. Apelar a la misericordia del Señor es considerarse reo y reconocer la inocencia de Dios. El Señor le ha echado en cara al hombre lo que ha hecho, y él tiene siempre delante lo que ha hecho. La confesión comienza con toda humildad, sin disimulos, aun bajando de los pecados a la profunda condición pecadora del hombre. A la mitad se levanta de modo prodigioso, invocando una nueva creación, con triple invocación de espíritu. Después ensancha el horizonte a otros pecadores y recoge velas de nuevo.

En el pleito bilateral cabían tres salidas: pago completo de la deuda o pena, compensación concertada entre las partes, perdón simple. Algunos pecadores llegan a pensar los sacrificios rituales como compensación o composición que arregla el asunto. Dios rechaza semejante composición, porque sólo quiere la confesión sincera para conceder su perdón: «No digas: Dios mirará mis muchas ofrendas» Eclo 7,9.

Leídos así, los dos salmos componen una unidad litúrgica coherente, aunque incompleta. Lo que dice en primera persona el penitente lo pueden repetir todos los asistentes. Pero echamos de menos la tercera parte: un texto litúrgico de absolución o perdón. Es verdad que está prometida en 50,23 y la da por segura el salmo 51. Eso no basta en la liturgia, que busca la expresión en fórmulas rituales y estables.

10. *Tercer acto de la liturgia penitencial*

En el salterio no encuentro un salmo o sección que encaje armónicamente para hacer terna con los dos que comentamos. En la literatura profética encuentro un texto que, si no está inspirado directamente en el salmo 51, pertenece al mismo ambiente espiritual. Se trata de un oráculo o parte de oráculo compuesto por un profeta que había sido sacerdote, experto en cuestiones de culto. Razones contextuales hacen que su fórmula de absolución suene como promesa de futuro próximo: la razón es que Ezequiel pronuncia en nombre de Dios el perdón durante el destierro [41].

Selecciono las frases más significativas de Ez 36,25ss:

«Os rociaré con un agua pura que os purificará» *mym ṭhrym wṭhrtm.*
«Os daré un corazón nuevo» *lb ḥdš.*
«Os infundiré un espíritu nuevo» *rwḥ ḥdšh.*
«Haré que caminéis según mis preceptos» (en virtud del espíritu).
«Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios.»

Así muestra el Señor «la santidad de su nombre», que es una trasposición en clave sacerdotal del reconocimiento de la justicia o inocencia, y es expresión preferida de Ezequiel (véanse 20,39; 36,20.23; también 39,7 y 43,7s).

Otro texto, al parecer tardío, que hace al caso es Is 4,4-6, que promete una restauración después de una gran purificación. Cito el texto subrayando las palabras más significativas y dando la correspondencia hebrea:

[41] Señalan la conexión entre otros: E. Neve, *Realized Eschatology in Ps 51:* ET 80 (1969) 264-266, añade también Jr 31,31-34; R. Press, *Die eschatologische Ausrichtung des 51 Psalms;* ThZ 11 (1955) 241-249; pero, si Ezequiel es posterior a Sal 51,1-19, el movimiento hacia el futuro lo imprime el profeta al texto litúrgico en un momento posterior.

«Cuando *lave* el Señor *(rḥṣ)* la suciedad de las mujeres de Sión y friegue la *sangre (dmy)* dentro de Jerusalén, con el *viento justiciero,* con el viento ardiente *(rwḥ mšpṭ), creará (br')* el Señor en el templo...»

Lo que nos interesa de este texto es la idea y fórmula de creación después de una purificación que lava y limpia con viento. Falta el factor personal de los salmos, porque el autor concentra su mirada en la ciudad y el Monte Santo.

11. *Para una trasposición cristiana*

a) Confieso que abordar en estos dos salmos la trasposición cristiana me asusta. No por falta de material, sino por una posible falta de serenidad por parte de algunos. El peligro más grave que aprecio es el tomar una práctica actual y regional del «sacramento de la penitencia» como medida de trasposición.

Ciertamente, la «liturgia penitencial» en tres tiempos descrita en las páginas precedentes se podría tomar como antecedente de nuestra práctica sacramental. Y conviene no precipitarse en la comparación.

La práctica actual del sacramento de la penitencia en la Iglesia católica occidental considera tres casos:

1. Caso de pecado mortal: a) Confesión personal auricular, con todos sus requisitos y concluida en la absolución pronunciada por el sacerdote. b) Contrición (perfecta) con propósito de confesar el pecado en la próxima ocasión posible.

2. Caso de pecados veniales: la confesión arriba descrita, como acto facultativo. Otra serie de prácticas para conseguir el perdón, como golpe de pecho, agua bendita, etc., que no son verdadero sacramento de la penitencia.

Es decir, en la presente disciplina de la Iglesia latina se pueden dar actos de reconciliación con Dios sin que intervenga el sacramento de la penitencia. Sabemos de sobra por estudios históricos que la disciplina ha sido diversa según épocas o regiones [42].

En teoría, la «liturgia penitencial» del AT descrita podría ofrecer un modelo entre otros de acción sacramental para la reconciliación con Dios. Sin pretender ahora asignarle dicha función, podemos señalar una serie de elementos que teológicamente pueden iluminar y pastoralmente pueden renovar nuestra práctica penitencial.

b) Otra aclaración. Cuando el canon 9 sobre el sacramento de la penitencia del Concilio Tridentino dice que el sacramento es un acto

[42] Pueden consultarse los artículos sintéticos: «*Bussdisziplin*» y «*Busssakrament*» en LThK 2, 805-815 y 826-841; con bibliografía selecta, en la que se han de destacar los trabajos de B. Poschmann.

judicial «esse actum iudicialem», no pretende tomar la práctica forense del derecho romano como parte de una definición conciliar; la doctrina antitética condenada lo aclara suficientemente. (Denzinger-Schönmetzer 1709.) Y cuando el capítulo 5 (D.S. 1679) dice que los sacerdotes son «jueces», naturalmente no intenta decir que sean jueces para dirimir causas entre los cristianos y Dios mismo.

Toda la descripción que he ofrecido en mi análisis es de una figura judicial, forense. A priori no se puede excluir su aplicabilidad a la reconciliación del cristiano pecador con Dios.

Más aún, creo que aplicar el modelo de un juez entre dos partes produce una serie de dificultades para cuya solución es necesario aplicar tantas salvedades que se acaba por invalidar el esquema. En cambio, aplicando el modelo bíblico del juicio bilateral, nos ahorramos dificultades inútiles y los datos encajan sin dificultad. Trento usa los vocablos «iudicium, iudex» sin definir ulteriormente su sentido y alcance. Aplicando el modelo estudiado del AT, se precisa teológicamente la definición conciliar, con rigor de términos, actores y esquema.

Queda un punto por aclarar, que es el papel de la Iglesia en el proceso. Este es un dato nuevo que no fluye sin más de la teología del AT. La Iglesia es para los cristianos la mediadora necesaria de la renovada reconciliación. Y no sólo como podían mediar Esdras o Nehemías, sino de manera más profunda y envolvente. El cristiano que por el pecado grave ha roto implícitamente con la plena comunión con la Iglesia (y no puede participar en la comunión sacramental), tiene que reconciliarse con la Iglesia para reconciliarse con Dios: «Pax Ecclesiae dimittit peccata» dice Agustín *(De baptismo contra donatistas,* III, 18,23). El ministro que pronuncia la absolución lo es de la Iglesia y por ella es mediador de Dios. El que se reconcilia con la Iglesia, librándose del poder del demonio (que es «atado», Mc 3,27) y entrando en el reino de Dios, recibe por la paz con la Iglesia el perdón del pecado en nombre de Dios.

Si alguno dice que en ese acto la Iglesia ejerce el «poder de atar y desatar», hay que evitar deformaciones. Concediendo o rehusando la absolución se ejerce el doble poder, definido por respecto a los dos correlativos. Pero rehusar la absolución no es acto sacramental. En otros términos, el sacramento en cuanto tal no tiene dos sentencias, una de absolución: «yo te absuelvo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», y otra de condenación: «yo te condeno en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». En la Iglesia no existe un sacramento que se ejerza condenando.

c) Comencemos por tanto con la idea de reconciliación. El cristiano «conciliado» en alianza con Dios, puede romper y puede «reconciliarse» con él. En términos generales la Iglesia tiene el ministerio de la reconciliación, que comienza en el bautismo; puede tener forma jurídica, pe-

ro no judicial. En cambio, la «re-conciliación» puede tomar forma «judicial, forense». Lo que hoy conocemos como confesión sacramental es una de esas posibles formas.

«Donde hay un cristiano, hay humanidad/creación nueva; lo viejo ha pasado; mirad, existe algo nuevo. Y todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo a través del Mesías y nos encomendó el servicio de la reconciliación. Quiero decir que Dios, mediante el Mesías, estaba reconciliando el mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos y poniendo en nuestras manos el mensaje de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, y es como si Dios exhortara por nuestro medio. Por Cristo os lo pido, dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5,17-21).

Hablando, pues, de reconciliación con Dios, podemos notar los siguientes puntos para una reflexión ulterior.

1. Los papeles en el proceso: Dios no condena como juez, sino que recrimina y se querella como parte, para conducir a la confesión y otorgar su perdón. Puede tener sus testigos notariales (miembros de la Iglesia), o personas que ejerciten un papel semejante al de Samuel en 1 Sm 12.

2. La relación mutua se basa en la alianza, por la que estamos comprometidos con Dios y con su Mesías. La carta de la alianza es el evangelio. Por eso, el evangelio debería ser el marco de referencia del cumplimiento de nuestros compromisos. (En teoría es posible que uno recorra escrupulosamente los diez mandamientos, con sus especies y variedades, en busca de la integridad de la acusación requerida, y se olvide del evangelio).

3. El Evangelio conserva una fuerza de interpelación que fácilmente pasa a recriminación y querella: nos pone ante los ojos lo que deberíamos ser y no somos, y ni siquiera vemos que no lo somos:

«¿Qué haré cuando te acuse? ¿Qué te haré? Tú ahora no te ves: haré que te veas... «Te lo echaré en cara» ¿Por qué quieres esconderte de ti mismo? Estás a tus espaldas, no te ves; haré que te veas. Lo que te echas a la espalda te lo echaré en cara» (Agustín).

Pero el Evangelio, al mismo tiempo que acusa, ofrece el perdón y la fuerza de la enmienda; por eso decían los antiguos «per evangelica dicta deleantur tua delicta». No en un acto mágico, sino en un proceso penitencial.

4. A un examen objetivo y neutral, siguiendo una lista detallada, sustituye o se sobrepone la palabra de Dios estableciendo el diálogo personal, desplegando su fuerza, enfrentando al hombre con Dios. El «examen de conciencia» se personaliza profundamente.

5. La reconciliación interna tiene algo de nueva creación y se realiza con una efusión del Espíritu de Dios. El cual se instaura como ini-

ciativa y dinamismo de la nueva vida, y da testimonio de sí mismo en la alegría. Otro efecto de la experiencia personal, gozo por el perdón consiste en el deseo de hacer a otros partícipes de un don semejante.

6. Se replantea cada vez la relación fundamental entre culto y justicia: es decir, entre prestaciones de tipo cúltico —que nada dan realmente a Dios— y las actitudes y relaciones con el prójimo. Está claro el absurdo de convertir una liturgia penitencial en un acto cúltico más.

7. El concepto de «vergüenza» en los textos bíblicos estudiados queda suficientemente definido como el acto de confesar la culpabilidad ante Dios. La referencia de Benedicto XI en el «De confessione iteranda» (D.S. 880) no constituye un comentario bíblico autoritativo, aunque su doctrina prolongue la práctica del AT en cuanto al repetir la confesión de los mismos pecados:

> Licet... de necessitate non sit iterum eadem confiteri peccata, tamen, quia propter erubescentiam, quae magna est poenitentiae pars, ut eorundem peccatorum iteretur confessio, reputamus salubre.

Véase especialmente la correlación *ṣdqh/ /bšt* en Dn 9,7.

d) Para la lectura de textos del NT, especialmente de San Pablo sugiero tres modelos jurídicos, de los cuales dos son forenses:

Primer modelo: línea horizontal. Pleito bilateral o contradictorio entre dos partes, de las cuales una es culpable, otra inocente. La inocente se querella y, obtenida la confesión de la otra, otorga el perdón.

Segundo modelo: triángulo. Un Juez, con autoridad superior, dirime una causa, retribuye absolviendo y/o condenando.

Tercer modelo: cono. Un soberano, en virtud de su potestad suprema, concede indulto o amnistía a cuantos caen bajo su autoridad y se acogen a las condiciones propuestas.

El primer paso del hombre, para su entrada en la nueva alianza, reproduce el tercer modelo. El soberano decide no hacer justicia, sino, conceder gracia. No pone como condición la «buena conducta», «porque todos han pecado», sino exclusivamente la fe en su Hijo como Mesías y Salvador (Rom 1,17ss).

Una vez que el hombre entra en alianza con Dios y su Mesías, renaciendo como cristiano, si falta a sus compromisos de la nueva alianza, puede repetirse el modelo primero: juicio contradictorio con confesión y perdón.

Al final, de una etapa histórica, de una vida, de la historia, el Mesías vendrá como juez de vivos y muertos a retribuir a cada uno según su conducta. Ya no es tiempo de reconciliación. Se aplica el segundo modelo.

En el uso de los modelos hay que tener en cuenta que los autores del NT los utilizan como símbolos: unas veces con bastante rigor jurídico, otras veces montando y sobreponiendo elementos heterogéneos.

Como comentario lúcido de los modelos uno y dos recomiendo la lectura del comienzo de la exposición de San Agustín sobre el salmo 100(101), tomando el término «misericordia» como representante del modelo primero (juicio bilateral), y «iudicium» como representante del modelo segundo (juicio triangular de retribución).

Con frecuencia hemos citado textos de la tradición cristiana. A modo de ejemplo, voy a copiar aquí un fragmento del Targum al salmo 50, es decir una paráfrasis que apunta al comentario, de la antigua tradición judía: Sigo el texto de la políglota de Walton:

«El Dios fuerte, el Señor pronunció al principio un cántico decretando hacer la tierra desde la salida del sol hasta el ocaso. La creación del mundo comienza por Sión, de donde sale su hermosura; Dios se manifiesta. Dirán los justos el día del gran juicio: Vendrá nuestro Dios y no callará, sino que vengará a su pueblo: ante él arderá el fuego, a su alrededor soplará un huracán violento. En lo alto llamará a los ángeles excelsos, abajo en la tierra a los justos, para realizar el juicio de su pueblo. Congregadme a mis consagrados que firmaron mi alianza, mantuvieron mi ley y se dedicaron a la oración, que es como una oblación. Los ángeles excelsos proclamarán su inocencia, porque Dios es un juez eterno.

Escucha, pueblo mío y hablaré; Israel, voy a darte testimonio. Yo soy Dios, tu Dios. No te acuso por los sacrificios que no me ofreciste durante el destierro; porque los holocaustos que habían ofrecido tus antepasados los tengo siempre presentes. No recibí de tu mano bueyes ni de tus rebaños cabritos. Porque más son todas las fieras agrestes [y en el paraíso preparé para mis justos] animales puros en los montes, a millares [y el toro salvaje que pasta cada día]. Conozco todas las especies de aves que vuelan por el aire y el gallo silvestre [que asienta los pies en la tierra y su cabeza toca el cielo] canta en mi presencia. Cuando llegue el momento de la oblación matutina diaria, no te avisaré; porque mía es la tierra y cuanto la llena. No acepté la carne de animales cebados inmolados ni los sacerdotes derramaron ante mí la sangre de machos cabríos. Reprime la concupiscencia perversa y te será contado como sacrificio de confesión; y cumple al Altísimo tus votos. Rézale, y te libraré del peligro, para que me honres.

Pero al malvado que no se arrepiente, que reza en medio de prevaricaciones, le dijo Dios: ¿Por qué recitas mis mandamientos, juras en mi nombre y mencionas mi alianza? Tú que detestas la reprensión de los hombres sensatos y te echas a la espalda mis palabras. Cuando veías un ladrón, corrías a juntarte con él, compartías la vida de los fornicarios. En tu boca usabas la lengua para la maledicencia; movías la lengua para defraudar. Te sientas a murmurar contra tu hermano, dices mentiras, difamas a tu prójimo. Has hecho

todas esas maldades, mientras yo miraba hacia dónde te dirigías. ¿Pensabas quedar perpetuamente impune? Pensabas: seré fuerte como tú. Pues en este mundo te acusaré y en el futuro te condenaré al infierno.

Haced caso, malvados que olvidáis a Dios; si no, destrozaré vuestra fortaleza, y nadie os librará. Al que mate la concupiscencia se le contará como sacrificio de confesión. Al que me honre y se aparte del mal camino lo haré gozar de la redención de Dios.»

ADDENDA

Pág. 202, lín. 17 léase: 1 Sm 12 es más complejo [10]. En una primera parte Samuel se encara...

Pág. 203, n. 13: L. Alonso Schökel/J. L. Sicre, *Job: Comentario teológico y literario*. Véase el planteamiento del libro y en el índice de temas teológicos el término «Juicio».

Pág. 204, lín. 32: (*tḥnh;* 9,6-8).

Pág. 204, lín. 35: *b'šmtnw;* 9,15).

Pág. 205, lín. 3: *l^e Yhwh;* 10,10s).

Pág. 205, lín. 15: *hrš'nw;* 9,2-3.32-33).

Pág. 205, lín. 41: ... se pide perdón. «Es misericordia perdonar el que peca, es justicia castigar el pecado», dice san Agustín (*Enarr. in Ps* L,7).

Pág. 206, lín. 36: *nś', slḥh, ḥnn* y *tḥnh*...

Pág. 210, lín. 2: ... Eclo 34,18-35,21. El hombre se adelanta (*qdm*) con sacrificios para acallar a Dios, y Dios no accede. La compasión (*rḥm*) del Señor se adelanta (*qdm*) para salvar: Miq 6,6 y Sal 79,8.

Pág. 211, n. 26: Midraš Tehillim 76,2: «Quien ofrece el sacrificio de la confesión ése me honra».

Pág. 216, lín. 31: perdón. «Tu agnoscis et ille ignoscit» = Tú reconoces y él perdona, dice san Agustín, *Enarra.* CXXI,3.

Salmo 58

2 האמנם אלם צדק תדברון
מישרים תשפטו בני אדם
3 אף בלב עולת תפעלון
חמס
ידיכם תפלסון
4 זרו רשעים מרחם
תעו מבטן
דברי כזב
5 חמת למו כדמות חמת נחש
כמו פתן חרש
יאטם אזנו
6 אשר לא ישמע לקול מלחשים
חובר חברים מחכם
7 אלהים הרס שנימו בפימו
מלתעות כפירים
נתץ
יהוה
8 ימאסו כמו מים יתהלכו למו
ידרך חצ[יר]
כמו יתמללו
9 כמו שבלול תמס יהלך
נפל אשת בל חזו שמש
10 בטרם יבינו סירת כמ[ו] אטד
כמו חי
כמו חרון ישערנו
11 ישמח צדיק כי חזה נקם
פעמיו ירחץ בדם הרשע

2 ¿Es verdad, poderosos, que dais sentencias justas,
que juzgáis rectamente a los hombres?

3 ¡No! Que ya por dentro cometéis la injusticia
y calculáis qué violencia ejecutar en la tierra.

4 Se extravían los malvados desde el vientre materno,
los mentirosos se pervierten desde que nacen:
5 llevan veneno como las serpientes,
son víbora sorda que cierra el oído,
6 para no oír la voz del encantador
experto en echar conjuros.

7 Oh Dios, rómpeles los dientes en la boca,
quiebra, Señor, los colmillos a los leones.

8 Que se derritan como agua que se escurre,
que se marchiten como hierba pisoteada;
9 sean como babosa que se deslíe al andar,
como aborto que no llega a ver el sol.

10 Que los arrebaten desprevenidos las breñas,
las fieras, el incendio.

11 Y goce el honrado viendo la venganza,
bañe sus pies en la sangre de los malvados;

12 ויאמר אדם אך פרי לצדיק
אך יש אלהים שפטים בארץ

12 y comenten los hombres:
«El honrado cosecha su fruto,
porque hay un Dios
que hace justicia en la tierra».

Quizá debido al tema, el salmo presenta un texto muy difícil de explicar; en un verso no pasaremos de una conjetura bastante dudosa.

2. *h'mnm:* Partícula de pregunta retórica, que realiza un comienzo enfático, ex abrupto.

'lm: lo tomamos como escritura defectiva de *'ylym* = Carneros, título honorífico de autoridades, como en Ex 15,11. Son relativamente frecuentes estos títulos emblemáticos entre jefes no israelitas, en singular o en plural. Puede haber una concesión irónica de parte del autor, como si dijera: tenéis fuerza y poder... de animales. Otros prefieren puntuar *'ēlîm* = dioses, equivalente del *'lhym* de Sal 82,1 (véase el comentario). En este caso la ironía es más fuerte, pues viene a denunciar sus pretensiones divinas. También es posible que en el término suene una ambigüedad o bivalencia pretendida.

bny 'dm: lo consideramos complemento del verbo juzgar (no como los *bny 'yš* de Sal 4,3). Son los simples mortales, súbditos de los pretendidos dioses; o verdaderos hombres, sometidos a los honorables «Carneros».

3. *'p:* adversativo. *'wlt:* leemos plural de *'wlh* = crimen, maldad; como en Sal 64,7; véase 92,16. *pls:* en piel = pesar, ponderar, calcular. El *b'rṣ* sujeta las dos piezas del paralelismo denotando los dominios de dichos poderosos: ejercen su autoridad en la tierra.

4. *zrw:* de *zwr,* como en Sal 78,30; nifal en Is 1,4.

5. *lmw:* abundan en el salmo las formas en *-mw;* aquí es un dativo de poseer.

8. *ym'sw:* del verbo *mss,* con un alef a manera de mater lectionis (compárese con *r'š, ṣw'r),* como en Job 7,5. Invertimos el orden del segundo hemistiquio, corrigiendo *ḥṣw* en *ḥṣyr* = Hierba (Sal 90,5) para dar un sujeto apto a *mll* = marchitarse; da lo mismo el orden pisotear-marchitar o marchitar-pisotear. Delitzsch conserva *ḥṣw* en su sentido normal de flecha, toma *drk* como término técnico de «tender (el arco)» aplicado por metonimia a las flechas, y propone un significado «desmochar, despuntar» para *ytmll;* así resulta: «cuando dispara sus flechas, están como despuntadas».

9. *tms yhlk: tms* sustantivo de la raíz *mss* = disolverse, desleírse, con función adverbial del verbo *hlk,* que ama semejantes construcciones. Resulta: «camina disolviéndose», o por transformación: «se deslíe al andar». Excelente descripción de una babosa que va soltando «baba».

npl 'št bl ḥzw: 'št como forma absoluta antigua o como constructo del que depende una cláusula relativa: «aborto de mujer que...» (véanse Dt 21,11; 1 Sm 28,7).

10. Este es un verso imposible. A título de conjetura no descabellada propongo medrosamente lo siguiente. El sujeto del verso anterior se convierte en complemento del verbo *ś'r* = arrebatar; ese verbo lleva tres sujetos precedidos de *kmw,* como ilustrando la actividad, y lleva una expresión adverbial *bṭrm ybyn* = de improviso. El primer *kmw* se ha pegado erronéamente a *syrwt;* el verso restituido sería: *bṭrm ybynw kmw 'ṭd syrwt kmw ḥyh kmw ḥrwn yś'ŕnw:* «que lo arrebate desprevenido como la breña, como una fiera, como un incendio». Los tres candidatos elegidos para ilustrar la acción de arrebatar son: las breñas (como la espesura en 2 Sm 18,8), una fiera (como en 1 Re 13,24; 2 Re 2,24), un incendio. Lógicamente las conjeturas aplicadas a este verso son muy numerosas.

1. *Situación y composición*

a) Imaginemos tres casos: uno personal, un caso del prójimo, una situación general.

En el *primero* un hombre inocente sufre grave injusticia de parte de los poderosos y apela a Dios para que haga justicia. El caso está claro en el salmo 140, que tiene varios puntos de contacto con el presente: la descripción de los violentos injustos, el castigo invocado, el desenlace. El caso personal provoca una oración también personal, sin el enfrentamiento propio del salmo 58, que comienza interpelando airadamente a los malvados [1].

En el segundo caso el que sufre injusticia es un prójimo, sea de la familia o allegado o simplemente otro israelita. En este caso la invocación del castigo es más desinteresada, menos expuesta a deseos vengativos. Algunas súplicas por la colectividad se podrían considerar pertenecientes a este grupo, al menos en la forma, ya que el orante se distingue de las víctimas. La capacidad de sentir y sufrir por la injusticia que sufre el prójimo es un valor espiritual. Escribe San Agustín comentando el presente salmo:

> Un peregrino sin albergue llega a tu país y no lo reciben; él entonces llama inhumana a esa ciudad, dice que entre bárbaros habría hallado acogida. Siente la injusticia porque la padece; tú quizá no la sientes. Has de considerarte peregrino para comprender cómo te molesta que te nieguen lo que tú niegas al peregrino.
>
> Padeces hambre. Otro tiene pan en abundancia y le sobra; sabe que tú necesitas y no te lo da; te enfadas porque sientes hambre. Enfádate también cuando estás saciado y sabes que otro pasa hambre.

Con frecuencia en las súplicas colectivas el orante representa a las víctimas, entre las cuales se cuenta.

En el *tercer* caso se trata de una situación general o extendida, más dañina, más escandalosa. Alguien levanta la voz denunciando la injusticia e invocando la justicia de Dios. En el oráculo profético puro el profeta denuncia la injusticia y pronuncia una sentencia condenatoria, actuando en segunda persona en nombre de Dios: véase p. e. Miq 3,1-4, con un comienzo parecido a nuestro salmo:

Escuchadme, jefes de Jacob, príncipes de Israel:
¿no os toca a vosotros ocuparos del derecho,
  vosotros que odiáis el bien y amáis el mal?
....
Pues cuando griten al Señor, no les responderá.

[1] P.e. H. Schmidt lo considera caso personal, sin apreciar lo que llamamos la «sed de justicia».

Véase también en Ez 22,1-16 la vigorosa descripción de las injusticias ciudadanas. En la súplica pura el orante habla de los malvados en tercera persona y se dirige en segunda persona a Dios. El salmo 58 sintetiza dos elementos: una denuncia profética, una petición de castigo.

b) La síntesis de ambos elementos está perfectamente realizada, y una inclusión sujeta todo el salmo.

La división es: 2 interpelación; 3-6 denuncia del delito; 7-10 petición del castigo; 11-12 conclusión.

La inclusión enlaza 2.4 con 12 repitiendo las palabras o lexemas: *sdq, špt, rš‘, ’rṣ* (ya Hilario hizo notar la inclusión del salmo).

Varios elementos del salmo se encuentran, organizados de otro modo, en el cántico de Moisés (como señala Mannati), Dt 32,32-43: «Son cepas de las viñas de Sodoma... su vino es ponzoña de monstruos y veneno mortal de víboras... Cuando tome en mi mano la justicia, haré venganza del enemigo... embriagaré mis flechas en sangre... él venga la sangre de sus siervos.»

2. *Descripción y caracterización de un tipo humano.*

¿A quién se dirige la invectiva? Creo que el poeta ha querido presentar en sus versos un tipo humano. O sea, figuras intensas, vigorosas, que no se refieren a personas particulares, porque han de representar a muchos, a cualquiera del tipo. Se trata del concreto general de la poesía, diverso del realismo de la crónica. Nadie se identifica con el personaje literario, muchos se parecen a él. Para realizarlo el poeta suele seleccionar rasgos característicos y no teme cargar algo las tintas. Exagera algo, en cuanto es exagerada cualquier simplificación y concentración, pero no hace caricatura. El lector tiene la sensación de verdad, de autenticidad.

a) El *tipo* humano conjurado en estas líneas es el poderoso injusto, que abusa del poder para la injusticia:

«Dicta injusticias en nombre de la ley» Sal 94,20.
«Traman iniquidades en sus camas.
Al amanecer las ejecutan, porque tienen poder» Miq 2,1.
«Sea nuestra fuerza la norma del derecho» Sab 2,11.

Este tipo humano presenta varios rasgos específicos. Son un *grupo,* no un individuo. El título «Carneros» no se usa en singular, sino en plural (Ex 15,15; Ez 31,11; probablemente 2 Re 24,15). En singular se encuentran títulos emblemáticos como Lobo, Cuervo, Serpiente. A cierto nivel de poder, el ejercicio de la injusticia puede ser compartido, con puesta en común de planes y beneficios: «tendremos una bolsa común»

Prov 1,14. Su poder es de *gobierno,* ya que el poder judicial no estaba perfectamente separado del ejecutivo. Si algo pesa más, es el poder judicial, como puede verse en las intrigas de Absalón (2 Sm 15,3s) y la figura de los malvados corrompidos (Is 1,21-26).

b) Están *dedicados* al mal por dentro y por fuera, de corazón o mente y con las manos, según la bina corriente (*lb + yd*). Es original predicar el verbo *p'l* = hacer, de la mente: se podía esperar *'mr* = pensar, *ḥšb* = planear, *zmm* = tramar etc.; el autor dice «cometer». Va a la raíz: «el que desea internamente ya ha cometido adulterio». El terrorista, dicen los psicólogos, ya ha matado mentalmente, porque ha sacrificado vidas humanas, incluso inocentes, a una ideología, una causa, un partido. Se trata de un pensamiento y una deliberación que llegan a la decisión firme: «la cosa está hecha» decimos en castellano. También en el ejemplo citado de Miq 2,1, los poderosos cometen = *p'l,* la maldad, en las camas.

También resulta original el verbo asignado a las manos, *psl* = pesar. Es como si las tomaran a peso, para elegir violencias determinadas. Algunos comentadores se asustan de esa expresión inusitada y explican que las manos «hacen pesar» la violencia sobre la tierra. Pero ése no es el significado de *pls,* y para una idea semejante usa *kbd* Is 24,20. Además el autor no da señales de arredrarse ante audacias de estilo. La tierra o el país es, o parece ser, su dominio.

c) Su *maldad* es *congénita,* su perversión radical. Ya expliqué, comentando el Salmo 51, la correspondencia entre la imagen espacial «de raíz» y la temporal «de nacimiento». Esos malvados parece que lo han heredado o mamado; su maldad es como una segunda naturaleza: «porque yo sabía lo pérfido que eres, que desde el vientre materno te llaman rebelde» (Is 48,8). Lo cual no quita responsabilidad ni culpa; con toda razón hay que llamarlos malvados o injustos y mentirosos o fraudulentos.

Cirilo de Alejandría encuentra maniquea semejante interpretación, y comenta que se apartan del seno nutricio, del vientre fecundo. Agustín tantea las dos explicaciones: cuando interpreta el seno materno en clave eclesiológica, tiene que adoptar la segunda opinión: «Quien se aparta de este vientre de la Iglesia ha de decir falsedades».

Esos malvados son *contumaces,* no atienden a razones ni súplicas, reprimen la compasión y cuanto puede neutralizar o hacer fracasar sus proyectos [2]. «Porque persiguió con la espada a su hermano ahogando la compasión» Am 1,11. Se tapan los oídos y no hacen caso (como los perseguidores de Esteban, Hch 7,56, comentan varios Padres). Parece que tampoco escuchan la invectiva del salmo, porque el orante pasará enseguida a invocar su castigo.

[2] Comenta Dahood: «The rulers and judges are so corrupt that no amount of pleading, however right and just, can dissuade them from their iniquitous behaviour».

Ilustran la imagen los siguientes textos:

Yo envío contra vosotros serpientes venenosas,
contra las que no valen encantamientos. Jr 8,17.

Si la serpiente no se deja encantar y pica,
de nada vale el encantador. Ecl 10,11.
¿Quién compadece al encantador mordido? Eclo 12,13.

d) Los malvados, sobre todo, tienen *veneno de serpiente.* Atención a la imagen, que no se nos escape su fuerza. La imagen, central en el poema: comienza en el v. 5, absorbe la contumacia del v. 6, provoca el conjuro que llega hasta el v. 10. No es una imagen más en el repertorio del autor o del salmo.

La figura de la serpiente es ominosa en el AT. Por algo ha penetrado en el paraíso para inocular su veneno con las palabras, hablando en vez de mordiendo. Desde que se le anuncia una descendencia (Gn 3,15), reaparece en la Biblia reproduciéndose o encarnándose en variadas metamorfosis. Atanasio, Cirilo de Alejandría y otros después de ellos han visto esa referencia genesíaca [3].

La serpiente es el pecado: «Huye del pecado como de la culebra: si te acercas, te morderá; sus dientes son dientes de león que destrozan vidas humanas» (Eclo 21,2; la misma bina en nuestro salmo) [4]. Son los malvados:

No hay quien invoque la justicia
ni quien pleitee con sinceridad;
se apoyan en la mentira, afirman la falsedad,
conciben el crimen y dan a luz la maldad.
Incuban huevos de serpiente y tejen telarañas;
quien come esos huevos muere,
si se cascan, salen víboras. Is 59,4s.

Son los enemigos: «Su vino es ponzoña de monstruos y veneno mortal de víboras» Dt 32,33; «Afilan sus lenguas como serpientes, con veneno de víboras en los labios» Sal 140,4.

Son los imperios agresores, Babilonia (Jr 8,17) y Asiria: «De la raíz de la serpiente saldrá una víbora» Is 14,29. Arrastra resonancias mitológicas, con los nombres de Rahab y Tanin, Leviatán y Yam (p. e. Sal 74,13s; 89,10s). Y es figura escatológica:

[3] Entre los modernos Kraus señala bien el aspecto demoníaco de los malvados, el poder que los domina. También Weiser señala la alusión a la serpiente del paraíso.

[4] Sobre la bina comenta san Agustín: «Ubi non possunt lubrica fallacia serpere ut aspides, aperta violentia fremunt ut leones».

Aquel día castigará el Señor con su espada,
grande, templada, robusta,
al Leviatán, serpiente huidiza,
al Leviatán, serpiente tortuosa,
y matará al Dragón marino. Is 27,1.

Veánse también Ap 12,9-17 y 20,2.10.

La presencia dominante de la serpiente cumple en el salmo una función superior. Expresa la «epifanía del Mal». En la imagen terrorífica que ha trazado de los poderosos, injustos y violentos, inveterados y contumaces, se revela un poder superior o abismal, la fuerza del Maligno. Algo que nos estremece porque parece más fuerte que el hombre. Cuando asistimos o recordamos matanzas en masa, crueldades metódicas y sistemáticas, nos sobrecoge el horror, nos sentimos heridos en nuestra común humanidad y amenazados en la propia. ¿Cómo puede el hombre llegar a eso? ¿Podemos nosotros llegar a eso? Un peso superior a nosotros nos oprime. La serpiente a unos los contagia con su veneno, a otros los destruye. Es la «epifanía del Mal». El salmo no se entretiene con un asunto privado de una injusticia individual; nos encara con una grandeza tenebrosa y terrible. Con esta imagen de la serpiente se emparenta la famosa del tigre devorador del cordero:

Tyger! Tyger! burning bright
in the forests of the night,
what immortal hand or eye
could frame thy fearful symmetry?...

In what distant deeps or skies
Burnt the fire of thine eyes?...

What the anvil? what dread grasp
dare its deadly terrors clasp?...
(*The Tyger,* W. Blake)

3. *Reacción del orante*

La primera reacción es de horror y espanto. La segunda es de rebelión interna y súplica apasionada. Pedimos a Dios que intervenga contra ese poder satánico de la injusticia y la violencia.

Siguiendo la imagen de la serpiente, el poeta recurre a unos conjuros o exorcismos brutales o pintorescos, según se escuchen [5]. El veneno

[5] Ubbelohde (que citaré más abajo) recoge la idea de N. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen;* BZAW 46 (1927). «Las maldiciones encierran fórmulas de conjuros ancestrales, que más tarde ya no se entendían».

de la serpiente se ha de convertir en agua inofensiva que se escurre: *lamô*, sin destino, sin función, en un estéril discurrir y retorcerse [6]. La víbora verde y reptante se convierte en hierba pisoteada. La serpiente terrorífica se vuelve una babosa blanda y casi amorfa que se va diluyendo (la serpiente del paraíso se arrastra comiendo polvo) [7]. Y una tempestad revuelta arrebata los restos incendiando la maleza, refugio de reptiles...

Pero cuidado con perderse en los rasgos de una descripción pintoresca. Hay algo más aquí: aquí suena el lenguaje de la pasión, de la indignación ante la injusticia. En efecto, ante el terrible espectáculo, ¿qué hace el orante? ¿Se escapa y se refugia en bellos himnos de alabanza?, ¿entona canciones intimistas de confianza? No; se deja arrebatar por la pasión, se rebela ante la injusticia. No la acepta, no se resigna a ella. Se enfrenta con ella en presencia de Dios. Siente una sed biológica de justicia que devora y se derrama en lenguaje apasionado.

Pues bien, en esa rebelión interna y en su expresión imaginativa se revela el correlativo antitético de la injusticia, del mal. Se revela una *justicia que trasciende el hombre individual, y por ella se revela el Justo*. Frente a la epifanía del mal adviene una teofanía. La tormenta invocada en el v. 10 sucede también dentro del espíritu, y esa tormenta parece teofánica (véanse Sal 50,3; Job 27,21; y con *sʿr/sʿrh* Am 1,14; Is 29,6; Ez 1,4, etc.). Si el hombre siente sed de justicia, es que cree en ella: la considera posible y necesaria. O, si encuentra irrealizable su perfección, comprende que vale la pena luchar por acercarse a ella. No es utopía pura, sueño inalcanzable; es utopía como término dinámico que atrae y arrastra: «Hasta la muerte lucha por la justicia, y el Señor peleará a tu favor» (Eclo 4,28). El hombre se trasciende a sí mismo en esa sed de justicia.

Más; si la justicia atrae como ideal que anima a la lucha, es porque es real; y es real porque hay uno que es justo plenamente. La sed de justicia es en última instancia sed de Dios justo. Donde no alcanza el hombre, alcanza Dios. Hay momentos en que el hombre sólo puede orar; en esos momentos puede encontrar a Dios en el torbellino de su indignación ante la injusticia y la violencia.

Esos hombres pervertidos desde el nacimiento, ¡ojalá no hubieran nacido! ¡Ojalá hubieran sido un aborto que no llega a ver la luz del sol! ¿No sería mejor para ellos y para otros? Más les valiera no haber nacido.

El lenguaje expresivo, violento del salmo arranca de ahí, aunque se estiliza en imágenes de conjuro (como indica Weiser).

[6] Hilario relaciona esa agua derramada con la de Sal 22,15.
[7] Mannati señala esa inconsistencia del mal: invertebrado, viscoso, estéril.

4. *La acción de Dios*

Aunque gramaticalmente el v. 11 continúa la forma de petición «que se alegre... que diga...», voy a considerar este verso con el final, por su cambio de enfoque. El verso 11 es desenlace de lo anterior.

El aborto no «ve» = *ḥzh* la luz del sol, el justo ha de «ver» la «venganza». El sustantivo *nqm* no es la venganza en el sentido peyorativo que la palabra ha tomado entre nosotros. Es más bien la justicia «vindicativa», la acción del «justiciero»; puede ser una acción «luminosa».

«Dios justiciero, Señor, Dios justiciero, resplandece» Sal 94,1. «Justiciero» traduce el término *nqm,* y «resplandece» es *hwpyʿ,* verbo de teofanía (Sal 50,2; 80,2; Dt 33,2).

El justo no ha tomado la venganza por su mano, no ha respondido con violencia a la violencia; pero, cuando Dios hace justicia, él se alegra y lo celebra. El que tiene sed disfruta bebiendo [8].

Todo el mundo se atemoriza,
  proclama la intervención de Dios
  y medita su obra;
El honrado se alegra con el Señor,
  se refugia en él
  y se felicitan los hombres sinceros. Sal 64,10s.

El «lavar los pies en la sangre de los malvados» pertenece al lenguaje imaginativo de la pasión más que a un rito vengativo y cruento: «bañarás tus pies en la sangre del enemigo, y los perros la lamerán con sus lenguas» (Sal 68,24, que Cirilo de Alejandría explica como figura bélica). Orígenes distingue más cuidadosamente que el texto hebreo: No se alegra de la destrucción del malvado, sino del justo juicio de Dios.

Los que contemplan el triunfo de la justicia, por la cual han sentido sed y han rezado, reconocen públicamente que ha sido acción de Dios. Hay un Dios que hace justicia en la tierra: no sólo en el cielo, más tarde, sino ahora y aquí; en la tierra, que aparecía como dominio incontrastado de los perversos (v. 3). Es el juez al que han de rendir cuentas los poderosos que recibieron poder en la tierra:

[8] Vale la pena comparar dos comentarios sobre el tema: uno antiguo, otro medieval. Tertuliano nos ofrece una interpretación muy «moderna»: «El inocente no puede alegrarse del suplicio de otro, porque al inocente corresponde más bien dolerse de que un hombre como él haya llegado a tal grado de perversión, que haya de ser castigado tan cruelmente». Bernardo, a propósito de Ap 18,21 o sea, en perspectiva escatológica, comenta: «Los bienaventurados más tranquilamente alégranse con Dios mismo de la condenación de los réprobos (Prov 1,26): no es que gocen como con una crueldad desmedida de su propia venganza, sino que el orden bellísimo del plan divino deleita de modo increíble al amante apasionado de la justicia» (citado por Nesmy).

Aprendedlo, gobernantes del orbe...
el poder os viene del Señor y el mando del Altísimo...
a los encumbrados se les juzga implacablemente...
a los poderosos les aguarda un control riguroso. Sab 6,1-8.

Una confesión parecida a la del salmo 58 se lee al final del 140: la intervención de Dios a favor de la justicia es gran revelación, que reconocen gozosamente los inocentes:

Yo sé que el Señor hace justicia al afligido/oprimido
y defiende el derecho del pobre.
Los inocentes te darán gracias a ti,
los rectos habitarán en tu presencia: Sal 140,13s.

c) Mirando ahora el salmo en su conjunto apreciamos este proceso: Los «Carneros» (poder) son desenmascarados como «serpientes» (veneno), son neutralizados como «babosas» (impotencia); así se afirma el «hombre» auténtico, defendido por «Dios».

5. *Trasposición cristiana* [9].

El salmo 58 plantea agudamente el problema del sentido cristiano, ¿o anticristiano?, de algunos salmos. La objeción fundamental y repetida es que este salmo respira espíritu de venganza «gozo no disimulado en el daño, afán cruel de venganza de un fanatismo religioso intolerante» (Weiser). Dicen que es ajeno y contrario al espíritu de Cristo: «No sabéis qué espíritu tenéis» contesta Jesús a los apóstoles que querrían hacer caer un rayo sobre los que resistían al evangelio (Lc 9,55). En la sinagoga de Nazaret Jesús suprime el último verso de Is 61,1s que le tocaba leer aquel día (Lc 4,18s); el verso suprimido, el que deseaban escuchar los impacientes del poder romano, era: «el día del desquite/venganza de nuestro Dios» *(nqm)*. Quizá siguiendo este ejemplo, el nuevo breviario ha eliminado el salmo 58 de sus páginas.

Además del atajo de eliminar el salmo, cabe un rodeo, que es anali-

[9] Para la trasposición cristiana de este salmo y para estudiar el género al que pertenece conserva valor actual el estudio de H. Ubbelohde, *Fluchpsalmen und alttestamentliche Sittlichkeit* (Breslau 1938). Delimita bien el campo de otros afines; recoge material, salmos enteros y fragmentos; compila catálogos de formas gramaticales, y motivos literarios y fórmulas; compara esos motivos con otros semejantes del Antiguo Testamento y de la literatura cuneiforme. Distingue el estadio mágico del religioso insertando la bina bendición/maldición. Después conduce pausadamente su análisis.

Son también útiles las páginas pertinentes de C. S. Lewis en su libro *Reflections on the Psalms* (Londres 1958), y el libro de Worden que citaré al final; Cf. también P. Seethaler, *Sind Fluchpsalmen unchristlich?* ErbAuf 43 (1967) 63-66.

zar su letra y espíritu en orden a una posible trasposición cristiana. Es lo que intento hacer ahora, sin ahorrarme un rodeo.

a) Ese tipo humano que describe el salmo, ¿tiene representantes hoy día? La situación de injusticia que describe y concentra, ¿pertenece al pasado y nada más? La diferencia de épocas es quizá que el cristiano y buena parte del hombre moderno puede estar más informado y es más solicitado por el problema de la injusticia. Es lo que llamaba al principio el segundo caso», la injusticia que sufre el prójimo, aunque esté lejos. También en nuestros días el Mal celebra sus epifanías cruentas.

Y cuando el cristiano mira a su Iglesia, ¿puede decir que han desaparecido totalmente de ella las injusticias?, ¿o se desliza hasta dentro del nuevo paraíso la serpiente?

Ante una situación grave de injusticia y violencia, especialmente de los poderosos, organizada, contumaz, ¿cuál debe ser la actitud del cristiano?

Quizá deba escapar: «Quién me diera alas de paloma para volar» (Sal 55,7); quizá deba olvidar tanta miseria refugiándose en el amor de Dios; quizá deba cantar himnos gozosos de alabanza. ¿Cuál fue la actitud de Jesús frente a la injusticia circundante? Se rebeló internamente contra ella, salió a su encuentro arriesgando la vida, la denunció con voz profética: Mirándolos indignados dijo: ¿Qué es lo que se puede hacer... dar la vida, o matar? (véase Mc 3,1-5). Una de las bienaventuranzas es tener sed de justicia, y justicia no es exclusivamente una relación individual con Dios. En este punto la reacción de Jesús no es contraria ni ajena a la del salmista. Y podemos añadir que en su afán por la justicia estaba revelando el amor del Padre.

b) ¿Puede un cristiano pedir a Dios que haga justicia, aun a costa de los criminales?, ¿puede pedir el fracaso de un plan exterminador? Y si expresa en la oración su sed de justicia o si le toca denunciarla proféticamente, ¿cuál debe o puede ser su lenguaje?, ¿es inconciliable con el espíritu cristiano un lenguaje apasionado, vibrante? Mateo recoge en el capítulo 23 una denuncia pública de Jesús:

¡Ay de vosotros, letrados y fariseos hipócritas, que os parecéis a los sepulcros encalados! Por fuera tienen buena apariencia, pero por dentro están llenos de huesos de muerto y podredumbre... 27.
¡Culebras, camada de víboras!, ¿cómo evitaréis la condena al fuego? 33.
¡Guías ciegos, que filtráis el mosquito y os tragáis el camello! 24.

(textos citados o aludidos ya por Orígenes a propósito del salmo). «Culebras, sepulcros» pertenecen al reino de la serpiente y al reino impuro de la muerte. El lenguaje de esta página no es diametralmente opuesto al del salmo. Con todo, las convenciones del lenguaje pueden cambiar sin afectar la sustancia del sentimiento y su expresión.

c) El cristiano, ¿pide y espera el reino de la justicia solamente en el cielo, o lo desea y lucha por él también en la tierra? Cuando pide «venga tu reinado», sabe que el reinado del Señor es también reinado de justicia. El cristiano no puede desentenderse de la justicia «en la tierra», aunque sepa que su perfección no es de aquí. Porque cree y espera en su realidad perfecta más allá, considera posible realizarla en parte y en progreso aquí abajo.

Cuando soltó el quinto sello vi al pie del altar, con vida, a los asesinados por proclamar la palabra de Dios y por el testimonio que mantenían; clamaban a grandes voces:
—Tú, el soberano, el santo y leal, ¿para cuándo dejas el juicio de los habitantes de la tierra y la venganza de nuestra sangre? Ap 6,9s.

La victoria, la gloria y el poder pertenecen a nuestro Dios,
porque sus sentencias son legítimas y justas.
El ha condenado a la gran prostituta
que corrompía la tierra con su fornicación
y le ha pedido cuenta de la sangre de sus siervos. Ap 19,1s.

¡Regocíjate, cielo, por lo que pasa
y también vosotros, los consagrados,
los apóstoles y los profetas!
Porque, condenándola a ella,
Dios ha reivindicado vuestra causa. Ap 18,20.

En conclusión, no podemos decir que el salmo 58, correctamente interpretado, sea anticristiano. Más aún, nos atrevemos a afirmar que puede ser expresión de la sed de justicia que nos enseña el Mesías. Eso sí, al entrar en el nuevo contexto, el salmo se someterá a un cambio de perspectiva y a algunas rectificaciones. Quiero señalar dos puntos principales.

d) Primero es la distinción y coherencia entre oración y acción. El salmo no predica ni canoniza la acción violenta, antes bien, encomienda a Dios que haga justicia. El salmo no se puede invocar a favor de la violencia. Por otra parte, como la oración fomenta una actitud y encamina una conducta, hay que completar el salmo con los límites que impone el ejemplo de Cristo (algunos anticipados en el AT). El que reza ardientemente por la justicia en la tierra no puede desentenderse de ella en la acción. Pero tampoco debe convertir en ejercicio práctico las expresiones enérgicas e imaginativas de la pasión. Sobre todo, ante otras enseñanzas y el ejemplo de Cristo.

Segundo, y es la piedra de toque, hay que examinar muy bien la identificación de personajes que hacemos. ¿Quiénes son hoy los Carneros, los malvados?, ¿dónde está y actúa la serpiente? La oración cristia-

na por excelencia termina con una petición, «líbranos del Malo», o del maligno; o sea, de ese poder que penetra en nosotros para hacernos sucumbir en la prueba. No es petición contra enemigos que nos persiguen o contra otros, sino que la oración se vuelve contra nosotros mismos.

El peligro está en identificar los «malvados» con «los otros» y el «justo» o inocente con nuestro grupo, sea nación o partido, en un reparto maniqueo de inocencia y culpa. No que sea imposible la distinción y elección en casos determinados, sino que aun entonces la frontera atraviesa cada grupo y cada persona. Cuando la ideología o el partido o el grupo confieren la categoría de «justos», justificando sin más a sus miembros, están delatando su contagio con el veneno de la serpiente, porque esa realidad inducirá a cometer injusticias en nombre del grupo.

Creo que ésta es la verdadera dificultad para rezar cristianamente este salmo: el dirigirlo con demasiada puntería, el identificar rápidamente y sin distinciones. Si somos capaces de leer el salmo dirigiéndolo de modo que también nos alcance a nosotros, este salmo puede ser muy importante en la vida cristiana. Puede contrarrestar el peligro de pietismo y privatismo, puede alimentar la sed de justicia.

Termino recordando la frase aguda de Ben Sira: «Cuando el impío maldice a Satanás, se maldice a sí mismo» (Eclo 21,27).

ADDENDA

Pág. 244, n. 9: Es interesante el testimonio de una monja carmelita del monasterio de Dachau: *Die Fluch- und Vergeltungspsalmen in Stundengebet:* BK 35 (1980) 55-59.

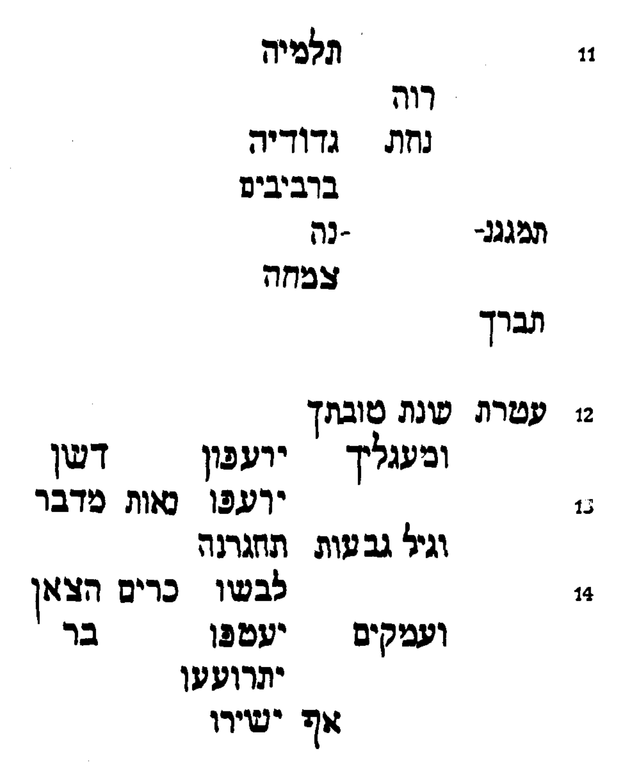
Salmo 65

2 לך דמיה תהלה אלהים בציון
3 ולך ישלם נדר 3 שמע תפלה
4 עדיך כל בשר יבאו 4 דברי עונת
גברו מני פשעינו
אתה תכפרם
5 אשרי תבחר ותקרב
ישכן חצריך
נשבעה בטוב ביתך
קדש היכלך
6 נוראות בצדק תעננו אלהי ישענו
מבטח כל קצוי ארץ
וים רחקים
7 מכין הרים ב...כחו
נאזר בגבורה
8 משביח שאון ימים
שאון גליהם
והמון לאמים
9 ויראו ישבי קצות מאותתיך
מוצאי בקר
וערב
תרנין
10 פקדת הארץ
ותשקק- -ה
רבת
תעשרנ- -נה פלג אלהים מלא מים
תכין דגנם
כי כן תכינ-ה

2 Oh Dios, tú mereces un himno en Sión,
3 y a ti se te cumplen los votos
porque tú escuchas las súplicas;
4 a ti acude todo mortal
a causa de sus culpas;
nuestros delitos nos abruman,
pero tú los perdonas.
5 Dichoso el que tú eliges y acercas
para que viva en tus atrios;
que nos saciemos de los bienes de tu casa,
de los dones sagrados de tu templo.

6 Con portentos de justicia nos respondes,
Dios, Salvador nuestro;
tú, esperanza del confín de la tierra
y del océano remoto;
7 tú, que afianzas los montes con tu fuerza,
ceñido de poder;
8 tú, que reprimes el estruendo del mar,
el estruendo de las olas
y el tumulto de los pueblos.
9 Los habitantes del extremo del orbe
se sobrecogen ante tus signos,
y a las puertas de la aurora y del ocaso
las llenas de júbilo.

10 Tú cuidas de la tierra, la riegas
y la enriqueces sin medida;
la acequia de Dios va llena de agua;
preparas sus trigales.



Otro esquema de los vv. 12-14, con cambios en el orden de las palabras:

12 עטרת שנת טובתך
ומעגליך ירעפון דשן
13 נאות מדבר ירעפו
גבעות תחגרנה וגיל
14 כרים לבשו הצאן
ועמקים יעטפו בר
יתרועעו
אף ישירו

11 Así la preparas: riegas los surcos,
igualas los terrones,
tu llovizna los deja esponjosos,
bendices sus brotes;
12 coronas el año con tus bienes,
tus carriles rezuman abundancia;
13 rezuman los pastos del páramo
y las colinas se orlan de alegría;
14 las praderas se cubren de rebaños
y los valles se visten de mieses
que aclaman y cantan.

Voy a analizar con cierta amplitud el texto original de este salmo, rico y no tan fácil.

2. *dmyh:* como está escrito, es un sustantivo del verbo *dwm* = estar callado, guardar silencio, y debe significar silencio. De acuerdo con esta explicación, la primera frase del salmo suena «para ti callar es alabanza». La idea es bella, pero no responde al pensamiento bíblico, que confina el silencio al duelo y la penitencia. Algunos califican el silencio de reverente o expectante, de modo que equivale casi a confianza. El que calla otorga, se fía. Pero esto es cargar indebidamente el sustantivo, si bien la idea sea aceptable: «fiarse de ti es alabanza» [1].

Prefiero tomarlo como participio femenino del verbo *dmh/dmy,* con la tercera radical pronunciada, como en el participio pasivo. El verbo significa ser semejante, equivalente, corresponder; como en latín «par est = decet, expedit». La traducción de la primera frase resulta: «a ti te corresponde un himno», que por transformación nos da: «tú mereces un himno».

'lhym bṣywn: podría significar «el Dios que está en Sión, el Dios de Sión». Mejor es tomar *'lhym* como vocativo y unir *bṣywn* al sintagma precedente: «te mereces un himno en Sión». La frase introduce perfectamente la primera parte del salmo (los Padres explotaron la idea de que la alabanza se pronuncia en Sión, sea la terrestre o la celeste).

3. *šm' tplh:* participio con algo de título o predicado permanente; como si dijéramos: «escuchador de súplicas». Compárese con el modelo español «oidor», que designa un oficio estable.

'dyk: resulta más fuerte que *'lyk. kl bśr* denota aquí a todos los hombres o a toda clase de hombres, con connotación de debilidad (los Padres subrayan el universalismo del salmo). *yb'w:* o se leen las consonantes en singular *yb'* o se toma como plural *ad sensum.*

dbry 'wnt: a la letra significa «asuntos de culpas, asuntos culpables» (compárese con 101,3). Puede unirse con la frase precedente (como en BH) o con la siguiente (como indica la numeración). Esto permite diversas lecturas:

a) Tomar *dbry 'wnt* como sujeto del verbo *gbrw,* y corrigiendo *mny* en *mnw* = *mmnw,* resulta a la letra: «asuntos de culpas pueden más que nosotros, nuestros delitos tú los perdonas». Donde *dbry* funciona como expletivo según un modelo conocido: *dbry mrmwt yḥšbwn* = «traman asuntos de engaños = traman engaños» (Sal 35,20 donde hay que notar que la unión de *dbr* con «engaño» es más fácil); también *dbry 'twtyw* = «asuntos de signos = signos» (Sal 105,27); y en el NT *logos porneias* = fornicación (Mt 5,32) [2]. En castellano empleamos expletivos como «cosa, eso de», aunque no en poesía: «eso de los pecados...».

b) Otros puntúan *yb'w* como hifil, con *dbry 'wnt* como complemento directo: «a ti cualquier mortal te trae asuntos de pecados». Como el verbo cúltico *hby'* suele llevar por complemento la ofrenda, la expresión resulta paradójica y expresiva (la ha comentado en otra parte San Agustín). No podemos negarle al poeta el derecho y el mérito de crear expresiones originales y eficaces, «nova iunctura» (decía Horacio). Con todo, no creemos que ésta sea la explicación correcta.

[1] Rosenmüller menciona el «silencio sacro»; Ehrlich cita como paralelo Sal 22,3. Véase F. Heiler, *Das Gebet* (Munich [4]1921) 289s.

[2] Citados por Phillips.

c) Tomamos *dbry ʿwnt* como expresión adverbial, equivalente a la forma corriente *ʿl dbr* (p. e. Sal 45,5) = por, a causa de, en razón de. Más adelante veremos el valor de esta explicación.

(La explicación de Ehrlich es más ingeniosa que aceptable: *dbry* sería la recitación y la frase significaría: «recitar los pecados es más fuerte que nosotros, excede nuestras fuerzas»).

gbrw: puede referirse a la fuerza y al número, como *ʿṣm*. La sentencia termina con el sujeto, y da paso a la adversativa, introducida duramente, sin partícula de transición, de modo que se junten «nuestros» y «tú».

kpr: es de ordinario verbo cúltico. No es Dios, sino el sacerdote quien de ordinario realiza la acción. El autor del salmo quiere reducir a Dios la expiación, callándose cualquier mediación humana.

5. *ʾšry tbḥr tqrb:* es expresión elíptica, sin relativo explícito. Del constructo «felicidades» penden dos oraciones coordinadas. Así «felicidades escoges acercas» significa «felicidades [las del que tú] escoges [y] acercas». El verso concentra sentido en poquísimas palabras (podría hacer la envidia de Quevedo o Gracián).

nšbʿh: respetamos la forma cohortativa con valor optativo; otros le asignan el valor potestativo de «podemos saciarnos». En sentido material *ṭwb* y *qdš* serían la parte de sacrificios y ofrendas que legalmente consumen sacerdotes y levitas en el templo; es parte escogida y sabrosa (recuérdese el caso de los hijos de Elí 1 Sm 2,12-15). Sin excluir ese sentido, la expresión podría abarcar también otros valores más espirituales del templo, como bienestar, esplendor, santidad...; también a ellos puede alcanzar el verbo «saciarse» (Sal 17,15; 63,6).

6. *nwrʾwt bṣdq tʿnnw:* a la letra «cosas temerosas con justicia nos respondes». Se ofrecen diversas aplicaciones:

a) Tomando *nwrʾwt* como complemento directo y *-nw* como indirecto, responder algo a alguien; en castellano podemos usar la preposición «con»: «le respondió con halagos, con insultos». Y tomando *bṣdq* como adverbio acoplado al verbo resulta: «nos respondes justamente con maravillas» [3]. No queda claro el sentido de «justamente»: ¿cómo merecemos?

b) Demasiado ingeniosa es la explicación siguiente: *nwrʾwt* es sustantivo adverbial que indica la situación «en la situación terrible», *bṣdq* califica de «merecida» dicha situación. Resultado: «en la terrible situación, merecida, nos respondes»; o sea, tú nos has castigado justamente, pero ahora respondes a nuestras súplicas» (Ehrlich).

c) Podemos tomar *nwrʾwt* como complemento o como adverbio sin que cambie sustancialmente al pasar al castellano: «nos respondes con maravillas/maravillosamente»; *bṣdq* es adverbio que indica un despliegue o manifestación de justicia: «maravillosamente y con justicia», o porque es maravillosa su justicia o porque se ha manifestado en hechos prodigiosos. Por transformación llegamos a la fórmula: «Con portentos de justicia nos respondes, Dios Salvador nuestro»: de modo que *ṣdq* resulta paralelo de *yš*.

ym rḥqym: a la letra «mar de lejanos». Es mejor tomar *rḥqym* como plural abstracto, «lejanía, lontananza», que, colgado del constructo, funciona como adjetivo: «océano remoto» (compárese con *hr qdš* =monte santo, *dbry*

[3] Así Phillips, a semejanza de Gn 41,16 *yʿnh ʾt šlwm*.

ṯḥnwnym = palabras consoladoras). El Mediterráneo, que un día llegará a ser Mare Nostrum, tenía ese carácter de lejanía para los hebreos.

7. *mkyn:* significa establecer, afirmar, afianzar. *n'zr bgbwrh:* apoyados en Ex 15,6 *n'dry bkḥ* = magnífico de poder, algunos han querido corregir el verbo del salmo [4]; el mismo efecto de igualación a Ex 15,6 se podría obtener alegando la variación dialectal *z/d,* bien atestiguada en el AT. Preferimos respetar la escritura hebrea y leer el verbo *'zr* = *ceñir:* el obrero tiene que ceñir su hábito talar cuando se dispone a caminar o trabajar. El cinturón de Dios es *gbwrh* = potencia, fuerza; compárese con Prov 31,17 *ḥgrh b'z mtnyh.*

8. Me parece gratuito y atentatorio suprimir el sintagma *whmwn l'mym.*

9. *mwṣ'y:* plural constructo de *mwṣ',* derivado de *yṣ'* = salir; acto de salir y lugar por donde se sale, como en castellano «salida». Si lo tomamos como acción, tendría valor temporal, las salidas de la mañana y la tarde; pero la salida de la tarde es ajena a la mentalidad bíblica. Es preferible el sentido local, sin inventar dificultades innecesarias (como decir que el sol no sale, sino que entra en el ocaso); *mwṣ'* es el sitio por donde se sale y *mbw'* el sitio por donde se entra, que es la misma realidad y en castellano se llama «puerta» [5]. Las puertas de la mañana y el ocaso, o de la aurora y el ocaso, son los «extremos confines» del orbe ya mencionados.

trnyn: no es corriente el hifil de este verbo... Significa «haces gritar de júbilo, lanzar vítores». Las puertas se presentan así personificadas.

10. *wtšqqh:* está escrito como polel de *šwq,* que significa desear, y en la forma factitiva hacer desear. Ibn Ezra y Kimchi ofrecen una explicación ingeniosa, ateniéndose al rigor lingüístico. Juntan este verbo con el anterior, *pqd,* al que asignan el significado de castigar y explican: castigaste la tierra haciéndola desear, o sea, haciéndola pasar sed (que es el deseo de la tierra, como muestra Sal 63,2); después la enriqueciste abundantemente.

Más sencillo y coherente es tomar *šwq,* especialmente en formas derivadas, como alomorfo de *šqh* o de *šqq* (compárese la serie *bwz/bzh/bzz),* y *pqd* en el sentido frecuente de «ocuparse de, cuidar» (Sal 8,5). Dando a *rbt* función adverbial resulta: «Cuidas de la tierra, la riegas, la enriqueces sin medida» [6].

plg 'lhym: algunos toman *'lhym* como superlativo: una acequia caudalosa va llena de agua. Siguiendo la sugerencia de Job 28,25 «¿Quién ha abierto un canal al aguacero?», preferimos tomar *'lhym* en su significado corriente (después veremos la función del triple *'lhym* en el poema). El hombre divide, *plg,* y distribuye sus acequias de modo que el agua llegue a todos los bancales o arriates de su huerto; Dios llega al último centímetro y con regularidad, usando su gran acequia, la lluvia (qué calculado es el castigo de Am 4,7: «en una parcela llovió, otra sin lluvia se secó»).

dgnm: no habiendo antecedente plural para el sufijo, quizá haya que leer *-m* enclítico.

ky kn: tomamos el *ky* como aseverativo. *Kn* puede ser adverbio = así, o nombre = justo, correcto, que a su vez se puede usar adverbialmente «justamente, debidamente». Lo tomamos como introducción de lo que sigue, «así:».

[4] P.e. H. Graetz (1883).

[5] No es necesario añadir *mbw',* como hacía Ewald.

[6] Según el Talmud, Taanit 5b, la lluvia es el marido de la tierra. Ehrlich cita al propósito la connotación sexual de *pqd* en Gn 21,1 y 1 Sm 2,21; hay que notar que son connotaciones contextuales.

11. *tlmy* son los terrones y *gdwdy* son las incisiones; en sentido metafórico o propio (metáfora lexicalizada) *gdwdy* son los surcos de la labranza, largas incisiones abiertas por el arado en el dorso de la tierra (véase la imagen de Sal 129,3).

rwh y *nḥt* son dos infinitivos con valor adverbial (con otros verbos se prefiere el hifil: *hrbh, hškm)*; explican el modo, el «así». El primero significa mojar, empapar, regar; el segundo abajar, hundir, y por tanto igualar.

rbybym: es la lluvia abundante o la lluvia fina y persistente, que penetra mansamente: llovizna, orvallo.

tmggnh: de *mwg*, mover de un lado a otro, de modo que ceda, que no quede compacto; equivale a mullir, esponjar. *Brk* es bendecir, conceder fecundidad, de modo que las semillas germinen y echen brotes.

12. *'ṭrt:* coronar es completar felizmente una etapa, una tarea, aquí el ciclo y las tareas agrícolas con la cosecha. *šnt:* en la forma antigua del sustantivo femenino.

m'glyk: etimológicamente las roderas o señales que dejan los carros pasando repetidas veces; también los carriles (con el mismo proceso semántico). No hace falta imaginarse el carro de la divinidad o del arca cruzando los campos de labranza.

r'p: el sujeto normal de este verbo son las nubes, que destilan o sueltan el agua. Predicado el verbo de los terrenos, el uso es metafórico: destilan, rezuman [7].

13. *n'wt:* plural de *nwh*.

14. *krym:* los prados, complemento del verbo vestir, si se toma *hṣ'n* como sujeto colectivo. Es mejor esta asignación de funciones: las ovejas visten los prados antes de vestir con su lana a los hombres.

ytrw''w: con valor recíproco: prados y vegas, o todos los sujetos de la serie, forman un coro de voces que se responden. *'p:* es copulativa enfática.

1. *Composición*

No han faltado los que han dividido este salmo en dos, alegando diferencias de tema y estilo. La exposición que propongo refutará esa pretensión.

Divido el salmo en tres partes, guiado por el triple *'lhym* en 2.6.10, colocado hacia el comienzo de cada parte. Cada sección tiene una configuración estilística particular, que demuestra la maestría del autor.

El salmo pertenece al género o familia de los himnos, con una personalidad extraordinaria. Lo genérico se retira a un segundo plano dando relieve a lo individual y único de este gran poema.

Explicaré cada una de las partes y después las conexiones mutuas.

2. *La atracción de Sión: 2-5*

a) Esta parte está redondeada formalmente por la triple repetición de -ka al principio y al fin. Los tres primeros son casi repetición anafóri-

[7] Ehrlich elimina la repetición leyendo la segunda vez *yr'šw* = ondean, según Sal 72,16; el cambio no está justificado ni textual ni poéticamente.

ca, con la consonancia bien marcada, y apuntan hacia el término de un movimiento; es un término que provoca el movimiento con fuerza centrípeta. Los tres últimos suenan como rima triple, haciendo que concluya y repose el movimiento en su término:

«a ti, a ti, a ti... atrios tuyos, casa tuya, templo tuyo».

Algunos efectos sonoros subrayan conexiones o sirven a la eufonía: *thlh/tplh* inician un paradigma que no sigue; *tkpr/tbḥr/tqrb* forman otro paradigma; *gbr/kpr (g/k, b/p)* dan resalte a la antítesis.

b) El monte Sión es un centro de atracción. Atrae la alabanza y la súplica, atrae a todos los mortales, especialmente a los que Dios acerca a sí.

El templo atrae como lugar propio de la alabanza; pero no se dice el tema o razón de la alabanza. Atrae como lugar donde se cumplen los votos, y se da la razón: porque el Señor escucha y otorga, el hombre cumple el voto con que acompañó la petición.

Al llegar el tercer elemento de la serie, el autor retira la pieza correspondiente del paradigma de superficie, que sería *tḥnh* o *slḥh,* y transforma su equivalente profundo en una forma gramatical diversa, para un efecto especial. De esta manera asigna un protagonismo insólito al pecado. Cambio extraño, porque por un momento Dios cede la iniciativa al pecado; cambio más extraño, porque los pecados se convierten en agentes de acceso al templo. El pecado «crea separación *(hbdyl)* entre vosotros y vuestro Dios» (Is 59,2); aquí crean acercamiento. Paradoja que se resuelve sin retraso ni complicaciones: se trata del pecado sentido como carga, como fuerza superior, lo que obliga a acudir a alguien aún más poderoso. La consonancia anotada de *gbr* y *kpr* hace resonar la solución.

En el discurso de Salomón con ocasión de la dedicación del templo (1 Re 8) también es el pecado motivo u ocasión de acudir al templo del Señor, al menos mentalmente.

c) En tres pasos el templo se ha erguido como centro del culto y de la vida religiosa. Hay algo más: al acudir responde el habitar, al escuchar responde el acercar. Hay un grupo de hombres dichosos que no necesita acudir al templo, porque mora en él. No por iniciativa propia, sino por concesión divina. Es Dios quien elige a una clase y la acerca hasta sí. El verbo acercar puede ser técnico: una serie de círculos concéntricos definen espacialmente los grados de acercamiento. El profano o no autorizado respecto a un grado superior, si osa traspasar el límite suyo, es un «intruso» que incurre en delito capital (véanse Nm 1,51; 3,10.38; 17,28; 18,7)[8]. Dios acerca por grados, mucho o poco.

Entonces, esos privilegiados, ¿se distinguen y apartan del pueblo co-

[8] Véase J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology* I: *The Encroacher and the Levite* (UnCalPress 1970).

mún? ¿Son ellos los que hablan en primera persona: «que nos saciemos»? Creo que forman un grupo a la vez privilegiado y representativo: en su acercamiento máximo, como huéspedes y comensales de Dios, encabezan un acercamiento de radio más largo y extensión más amplia. Todo el pueblo es escogido, habita cerca del Señor, penetra en sus atrios, es comensal invitado a la mesa del sacrificio de comunión. Esta es su bienaventuranza: compárese con Sal 144,15 «dichoso el pueblo que esto tiene, dichoso el pueblo cuyo Dios es el Señor».

3. *Señor del universo y la historia: 6-9.*

a) Aspectos formales. Hay una inclusión poco marcada: *nwr'wt qṣwy* en 6 y *yyr'w qṣwt* en 9. El paradigma de los predicados divinos comprende dos sustantivos, *yš'* y *mbṭḥ,* y tres verbos asonantes, *mkyn, mšbyḥ, trnyn.* El v. 6 abarca la tierra y el mar, y se desdobla en 7 dedicado a la tierra, y 8 al mar.

b) Más importante que la organización formal es la perspectiva que abre esta segunda sección. Una vez llegados al centro encumbrado, extendemos la mirada en torno, abarcando inmensos horizontes de naturaleza e historia. Y el autor no alinea los dos grupos en sucesión obediente, sino que los mezcla a sabiendas, fundiendo en la contemplación dos mundos que un mismo Señor controla. Ahora realmente el espíritu «se sacia» de bienes y grandeza. Hay que sentir intensamente esta convergencia espontánea y hay que saturarse de inmensidad [9]. Se nota que el templo está «encumbrado sobre las montañas» (Is 2,2).

v. 6. En la historia Dios escucha las reclamaciones de un pueblo esclavo y oprimido y le contesta con prodigios que hacen resplandecer la justicia: «portentos de justicia». Así sucedió en el éxodo, como modelo de sucesos semejantes: véanse para *nwr'wt* Dt 10,21; Sal 106,22. La salvación es acción de la justicia y la justicia es una victoria [10]. Ahora bien, ese Dios que intervino prodigiosamente a favor de su pueblo, es el Dios con el que pueden contar todos: desde el extremo oriental de la tierra al extremo occidental del mar. Todos pueden clamar y «confiar» en la respuesta salvadora del Señor.

v. 7. El poeta se remonta a la creación. Como un obrero o albañil se ciñe para el trabajo, toma en sus manos ladrillos o piedras y las va colocando en sus puestos para cimentar un edificio o levantar sus muros, así Dios, constructor gigantesco del orbe, se ajusta el ceñidor de su

[9] Recordemos el minúsculo y famoso poema de Ungaretti:

M'illumino
d'immenso.

[10] González Núñez subraya ese carácter épico del éxodo.

potencia [11], toma en las manos montañas enteras y las coloca aplomadas y resistentes en el puesto elegido (es diversa la visión de Sal 104,8). Puede compararse también con el modelado que medita Gerardo Diego en «Cumbre de Urbión»:

arqueología yacente sin más huellas
que una nostalgia trémula de aquellas
palmas de Dios palpando su relieve.

v. 8. El mar introduce un tono dramático en los dominios de Dios. El mar concentra las fuerzas rebeldes y levantiscas, que intentan en vano contrastar el poder de Dios: en lo cósmico, el océano con su oleaje; en lo histórico, las naciones con sus ejércitos. Ambos poderes reunidos como complementos homogéneos de un solo verbo, unidos por una rima descriptiva: *še'on yamim še'on gallehem wahmon le'ummim*. Con un solo verbo, una sola acción, Dios tiene a raya a todos.

Levantan los ríos, Señor,
levantan los ríos su voz,
levantan los ríos su fragor;
pero más que la voz de aguas caudalosas,
más potente que el oleaje del mar,
más potente en el cielo es el Señor. Sal 93,3s.

¡Ay!, retumbar de muchedumbres,
  como retumbar de aguas que retumban;
bramar de pueblos, como bramar
  de aguas caudalosas que braman. Is 17,12.

En dos versos el poeta ha contrastado dos visiones: el aplomo de las montañas, el encrespamiento fragoroso del mar.

v. 9. Una reacción de temor y júbilo cósmicos responde a la acción de Dios. ¿Tenemos que separar temor de júbilo para asignarlos a diversos personajes? La explicación procedería así: el *yr'* en primer puesto hace eco al *nwr'wt* en primer puesto; ante las intervenciones «temibles» de Dios, temen los que a él se oponen; ante la derrota del océano y los imperios, se extiende y dilata el pavor. En cambio, los que «confiaban» en el Señor «se llenan de júbilo».

La repetición en ambos miembros de *qṣwy/qṣwt* nos inclina a preferir otra explicación: los habitantes del mundo hasta sus extremos, al presenciar la intervención justa y salvadora de Dios en todo su dramatismo, se llenan a la vez de temor y júbilo. Expresión de la clásica experiencia numinosa, polar, de la divinidad: *mysterium fascinans et tre-*

[11] H. Graetz considera «de mal gusto» la imagen y expresión «ceñido de poder».

mendum, sobrecogimiento y confianza. Las puertas de la aurora y del ocaso, audazmente personificadas, son ejemplos y testigos del júbilo.

¿Podemos llamar a esta sección universalista? Es universal el horizonte del poder divino y es universalmente manifiesta su salvación: «los confines de la tierra han contemplado la victoria de nuestro Dios» (Sal 98,3). De ahí no se sigue la igualación propia del universalismo estricto. Véanse Is 42,4.12; 45,22.

4. *Dios es el labrador: 10-14*

a) Cambio repentino de escena, de argumento, de ritmo, de procedimiento estilístico. Pero tercera parte del salmo y no salmo autónomo pegado aquí por equivocación[12]. La palabra articulatoria, *'lhym,* llega pronto, al empezar el segundo verso. Es como si el Dios de la parte precedente se hubiera retirado de la vida pública y cósmica a tareas agrícolas menudas[13].

En vez de visiones gigantescas, abarcando inmensidades en cada verso, el poeta acerca la mirada para sorprender lo menudo, para desmenuzar un proceso en sus acciones. No tiene prisa por avanzar, cualquier detalle lo detiene obteniendo su atención. Sólo al final, al coronarse el año, se ensancha la mirada, un poco.

¿Es el mismo Dios de antes?, ¿es el mismo poeta quien habla? Desde luego, y en eso está la maravilla: que el Dios que deposita a plomo montañas se agache a abajar unos terrones; el que reprime océanos e imperios, se pone a regar y esponjar un campo. El Dios de la naturaleza y la historia es el pater familias que al coronarse el año tiene que llevar trigo para alimentar a los suyos hasta la próxima cosecha. El cariño se fija en detalles, el poeta se contagia de cariño [14].

[12] Hengstenberg ha sabido captar y formular felizmente la unidad del salmo: «Un don hace pensar en todos, una cuerda hace vibrar las otras»; y cita a Lutero: «Danken für das häusliche Regiment».

[13] Como alguno de los personajes del *De senectute* de Cicerón, p.e. Fabio Máximo, llamado «Cunctator».

[14] Es el espíritu del ya citado poema de Miguel Hernández, «El silbo de afirmación en la aldea»:

Se derrama,
rogándome asistencia,
el limonero al suelo, ya cansino
de tanto agrio picudo.
En el miembro desnudo de una rama,
se le ve al ave el trino
recóndito, desnudo.
Aquí la vida es pormenor: hormiga,
muerte, cariño, pena,
piedra, horizonte, río, luz, espiga,
vidrio, surco y arena...

Podemos recordar también entre los clásicos de nuestra lengua la bellísima paráfrasis del «Beatus ille» del mexicano Bernardo de Valbuena.

En cierto sentido, todo el salmo gravita hacia este final sencillo y jugoso. El salmo 136 realiza algo parecido con estilo totalmente diverso: canta la acción del Dios creador, del Dios salvador, y del Dios que nos da el pan de cada día. «Cuando una tierra se embebe de las lluvias frecuentes y produce plantas útiles para los que la labran, está participando de una bendición de Dios» Heb 6,7.

b) Las acciones de Dios forman un paradigma de siete verbos en tiempo finito, más dos en infinitivo con función adverbial. El cuarto y central se duplica sugiriendo una pausa. Seis de ellos tienen como complemento la tierra o sus productos, el último toma por complemento el año. Se trata del año agrícola, jalonado por tres referencias a la lluvia.

Si el verbo «bendecir» la tierra puede despertar resonancias genesíacas, la acción de Dios comienza con su iniciativa atenta, *pqd,* que lleva a conceder riquezas y honores, *'šr* y *'ṭr.* El presente desarrollo podría arrancar de Dt 11, 11s.

La tierra adonde cruzas para tomarla en posesión es una tierra de montes y valles, que bebe el agua de la lluvia del cielo; es una tierra de la que el Señor tu Dios se ocupa y está mirando siempre por ella, desde el principio del año hasta el fin, según Dt.

c) A la acción septenaria de Dios responden en siete verbos cinco zonas de la tierra: carriles, pastos, colinas, praderas, valles. Para cumplir el número de siete el verbo *r'p* se repite: «rezumar» es la respuesta agradecida a la lluvia (ya vimos que *r'p* se suele predicar de las nubes). Otros tres verbos pertenecen al mundo del vestir: todo se viste de fiesta: las colinas «se orlan» de alegría [15], que es el verdor de sus viñedos y frutales, los prados se «revisten» de rebaños que ilustran en blanco el verde del suelo, los valles se ponen un manto de mieses. Al coronarse el año, vestidos todos de fiesta, con sus trajes polícromos, entonan un canto de júbilo: los dos últimos verbos del septenario.

El estilo en esta segunda parte es de enumeración y caracterización breve, con rasgos bien escogidos, confiando a los verbos función descriptiva y transfiguradora. En mi contenida paráfrasis he añadido un rasgo de color, que el autor no ha pensado en mostrar. Los poetas hebreos no demuestran particular sensibilidad por el color, atienden más a la acción y al movimiento.

Esta tercera parte del salmo 65 es uno de los fragmentos descriptivos más notables de la poesía bíblica; podría servir para medir su distancia de otras técnicas descriptivas. Recordemos del mundo agrícola aquellos versos de las *Geórgicas* de Virgilio:

> parturit almus ager Zephyrique trementibus auris
> laxant arva sinus; superat tener omnibus humor... 330s

[15] La imagen «se orlan de alegría» la declara H. Graetz «un tropo imposible».

Seminibus positis superest diducere terram
saepius ad capita et duros iactare bidentes,
aut presso exercere solum sub vomere...354-56.
namque omne quotannis
terque quaterque solum scindendum glebaque versis
aeternum frangenda bidentibus. 398-400

Y para concluir, el verso 391 «complentur vallesque cavae saltusque profundi».

Pero esto es una reflexión lateral, porque el salmo describe al servicio de una visión teológica según la cual «mi Padre es el labrador».

d) Al final, el salmo retorna al comienzo. El himno, *thlh,* no llevaba tema explícito, porque todo el salmo es su tema: himno de los hombres, júbilo de la aurora y el ocaso, canto de las mieses maduras. Contemplándolo y realizándolo todo desde su montaña, el Dios magnífico y paternal.

5. *Relaciones de las partes*

Ya he señalado la función articuladora del triple *'lhym,* que basta para separar y unir todo bajo el protagonismo único de Dios. También he señalado una especie de inclusión temática, o sea, un redondear el poema sin repetir palabras.

a) I y II (2-5 y 6-9) se unen formalmente por la correspondencia de *šm'* y *'nh:* escuchar y responder. Por esa razón algunos autores no aceptan una división entre 5 y 6. Otra relación verbal surge por la repetición *gbrw/gbwrh,* que puede sugerir un contraste entre el poder del pecado que abruma al hombre y el poder de Dios creador que maneja montañas.

La relación de ambas partes se define sobre todo por la escena y su horizonte. Lo próximo y lo lejano, *qrb/rḥq;* atrios y casa y templo/montes y mar, aurora y ocaso. Sión, centro del culto, se convierte en centro de contemplación universal.

b) II y III tienen en común el verbo *hkyn,* que sirve para marcar el cambio de perspectiva: afianza los montes en acciones únicas y gigantescas, prepara la tierra en acciones pequeñas y comedidas. También se repite *'rṣ,* que en un caso es parte integrante del universo, en otro es la tierra cultivada.

Correlación semejante se puede observar entre mar y acequia de cultivo, entre montes cósmicos y colinas fértiles, entre el fragor del océano y el canto de la vegetación. El autor no explota la semejanza puramente plástica entre olas regulares y surcos de un campo: son cosas demasiado lejanas el mar y la labranza, y además el poeta no se interesa por el juego puro de las formas.

c) I y III (2-5 y 10-14) tienen en común *ṭwb,* que primero se refiere a los bienes del templo, después a las cosechas. La relación objetiva entre ambos elementos no está afirmada ni subrayada; es un simple apunte que merece cierta atención, porque los bienes del templo son selección de los bienes de las tierras. Al templo van ovejas de los rebaños y harina de las mieses. La tierra se sacia de los bienes de Dios, de esos bienes ofrece el hombre a Dios y después se sacia de ellos en el templo, en banquete de comunión con su Dios.

6. *Trasposición cristiana*

La liturgia de difuntos ha recogido la frase «a ti acude todo mortal».

Para realizar la trasposición hay que partir de la correspondencia simbólica clásica Sión = Iglesia terrena = Iglesia celeste; Iglesia terrena es ante todo la comunidad y por participación cada cristiano. Los Padres explotan esta traducción simbólica a lo largo del salmo.

La Sión celeste y la Sión interior (Orígenes); la reunión de las naciones para alabar al Señor (Hilario); el templo es Cristo y los cristianos (Hilario), etc.

Para una trasposición unitaria y específica, podemos recoger una sugerencia de Jerónimo, repetida por Casiodoro: «Río y alimento se refieren a la comunión donde bebemos la sangre del Señor y comemos su cuerpo.» Leamos el salmo sobre el fondo de nuestra liturgia eucarística: contiene una parte penitencial con perdón de pecados, una alabanza cósmica e histórica (sobre todo en el prefacio), preces de los fieles que Dios escucha, bienes recibidos de la tierra que son ofrecidos y transformados y compartidos en el templo: «fruto de la tierra y del trabajo del hombre, que recibimos de tu generosidad y ahora te presentamos. El será para nosotros pan de vida»; la liturgia termina con la bendición. La celebración anticipa el banquete celeste.

Comentando el salmo 66, Agustín nos puede sugerir otra reflexión:

> Primero nos bendice a nosotros el Señor, después bendecimos nosotros al Señor. Aquélla es la lluvia, ésta es el fruto. Así se devuelve el fruto a Dios, que llueve sobre nosotros y nos cultiva. Cantemos con devoción no estéril, no con voces vacías, sino con sincero corazón. Expresamente se llama Dios Padre el labrador. Dice el Apóstol: Sois cultivo de Dios, sois construcción de Dios. En las realidades visibles de este mundo la vid no es edificio ni el edificio es viña; nosotros en cambio somos viña del Señor que nos cultiva para que demos fruto; somos edificio del Señor porque el que nos cultiva habita en nosotros.

Salmo 73

1 אך טוב לישר אל
אלהים
לברי לבב
2 ואני כמעט נטוי רגלי
כאין שפכה אשרי
3 כי קנאתי בהוללים
שלום רשעים אראה
4 כי אין חרצבות למו
תם ובריא אולם
5 בעמל אנוש אינמו
ועם אדם לא ינגעו
6 לכן ענקתמו גאוה
יעטף שית חמס למו
7 יצא מחלב עינמו
עברו משכיות לבב
8 ימיקו וידברו ברע
עשק ממרום ידברו
9 שתו בשמים פיהם
ולשונם תהלך בארץ
10 לכן ישוב עמו הלם
ומי מלא ימצו למו
11 ואמרו איכה ידע אל
ויש דעה בעליון
12 הנה אלה רשעים ושלוי עולם
השגו חיל

1 «¡Qué bueno es Dios para el honrado,
el Señor para los limpios de corazón!»

2 Pero yo por poco doy un mal paso,
casi resbalaron mis pisadas,
3 porque envidiaba a los perversos
viendo prosperar a los malvados.
4 Para ellos no hay sinsabores,
están sanos y orondos;
5 no pasan las fatigas humanas
ni sufren como los demás;
6 por eso su collar es el orgullo
y los cubre un vestido de violencia;
7 sus ojos asoman entre las carnes
y les pasan fantasías por la mente;
8 insultan y hablan con maldad
y desde lo alto amenazan con la opresión;
9 su boca se atreve con el cielo
y su lengua recorre la tierra;
10 por eso sus secuaces los siguen
y se lo beben todo.
11 Ellos dicen: «¿Es que Dios lo va a saber,
se va a enterar el Altísimo?»
12 Así son los malvados:
siempre seguros acumulan riquezas.

13 אך ריק זכיתי לבבי
וארחץ בנקיון כפי
14 ואהי נגוע כל היום
ותוכחתי לבקרים
15 אם אמרתי אספרה כמו
הנה דור בניך בגדתי
16 ואחשבה לדעת זאת
עמל היא בעיני
17 עד אבוא אל מקדשי אל
אבינה לאחריתם
18 אך בחלקות תשית למו
הפלתם למשואות
19 איך היו לשמה כרגע
ספו
תמו מן בלהות
20 כחלום מהקיץ אדני
בעיר צלמם תבזה

21 כי יתחמץ לבבי
וכליותי
אשתונן
22 ואני בער ולא אדע
בהמות הייתי עמך
23 ואני תמיד עמך
אחזת ביד ימיני
24 בעצתך תנחני
ואחר כבוד תקחני

25 מי לי בשמים ועמך
לא חפצתי בארץ

13 Entonces, ¿para qué he conservado
la conciencia limpia
y he lavado mis manos
en señal de inocencia?
14 ¿para qué aguanto yo todo el día
y me corrijo cada mañana?
15 Si yo dijera: «Voy a hablar como ellos»,
renegaría de la estirpe de tus hijos.

16 Meditaba yo para entenderlo,
pero me resultaba difícil,
17 hasta que entré en el misterio de Dios
y comprendí el destino de ellos.
18 Es verdad: los pones en el resbaladero,
los precipitas en la ruina;
19 en un momento causan horror
y consumidos de espanto acaban;
20 como un sueño al despertar, Señor,
como imágenes que se desprecian al levantarse.
21 Cuando mi corazón se agriaba
y me punzaba mi interior,
22 yo era un necio y un ignorante,
yo era un animal ante ti.

23 Pero yo siempre estaré contigo,
tú agarras mi mano derecha,
24 me guías según tus planes,
me llevas a un destino glorioso.
25 ¿A quién tengo yo en el cielo?
Contigo ¿qué me importa la tierra?

26 כלה שארי
ולבבי צור לבבי
וחלקי אלהים לעולם

27 כי הנה רחקיך יאבדו
הצמתה כל זונה ממך
28 ואני קרבת אלהים לי טוב
שתי באדני יהוה מחסי
לספר כל מלאכותיך

26 Aunque se consuman mi espíritu y mi carne,
Dios es la roca de mi espíritu,
mi lote perpetuo.

27 Sí, los que se alejan de ti se pierden,
tú destruyes a los que te son infieles.
28 Para mí lo bueno es estar junto a Dios,
hacer del Señor mi refugio
y contar todas tus acciones.

1. *lyśr'l:* aceptamos la corrección mínima en *lyšr'l,* con la cual la gramática se respeta mejor y el paralelismo resulta regular. En el TM o Israel se identifica con los de corazón puro o estos últimos corrigen restringiendo el primer enunciado: qué bueno es Dios para Israel, es decir, para los de corazón puro. La identificación de ambos queda desmentida en el salmo. Pienso con muchos comentadores que el original comenzaba con un aforismo genérico, y que «Israel» fue una lectura posterior, de tendencia nacionalista, y obtenida con un cambio mínimo. La partícula *'k* introduce una especie de concesiva, preparando la objeción del *w'ny*=pero yo.

2. *km'ṭ y k'yn* con valor adverbial: no faltó mucho, no faltó nada, por poco, casi; en el mismo sentido Sal 119,87; introduciendo la principal después de condicional irreal en Sal 94,17.

nṭwy: con una simple metátesis resulta *nṭyw*, tercera persona del plural masc. anticipándose al sujeto femenino, y con la tercera radical conservada. Si no se cambia, el *nṭwy* concordaría con *'ny* en una construcción del tipo de «acusativo de parte», «inclinado en cuanto a mis pies».

špkh: se pueden defender tanto el Qere como el Ketib: véase Sal 37,31 l' *tm'd 'šryw*. Los pasos «se derraman», no guardan el compás ni el puesto debido.

3. La segunda cláusula introduce la ocasión de la primera, con *'r'h* durativo.

4. *lmwtm:* se ha impuesto una corrección sencilla y feliz, que, sin cambiar las consonantes, resuelve todas las dificultades de gramática y sentido. Basta cortar así: *lmw tm* = «para ellos; sano...».

ḥrṣb: por desdoblamiento de la doble sade de *ḥṣb;* lo contrario de *ks'* reducción de *krs'*. *bry':* una cierta obesidad es prueba de salud y riqueza (recuérdese el rey Eglón, Jue 3,17).

7. *'nmw:* leo el plural de *'yn* = ojo. Sus ojos salen o asoman entre la gordura de sus mejillas; rasgo descriptivo de la obesidad, véase Job 15,27 *pnyw mḥlb*. Los LXX suponen *'wn* = culpa: la culpa les brota de la grasa, es decir, de un corazón cerrado a la piedad; véase Sal 17,10.

mśkywt: de *śky,* imágenes, visiones, fantasías; más acogido que *mḥšbwt*.

8. *mmrwm:* desde lo alto, desde su posición de soberbia.

10. Todo el verso es dudoso y difícil. En la primera frase, *lkn yšyb 'mw hlm,* leo *yšwb,* tomando *'mw* como sujeto y *hlm* apuntando a su estilo de vida. Por tanto, *'mw* son su gente, sus secuaces, que «se vuelven» hacia allá, hacia ese modo de pensar y proceder. La imagen espacial de *yšb* induce el término espacial *hlm;* véase un uso semejante de *šwb* en Jr 15,19 y recuérdese la expresión corriente *hlk 'ḥry;* sin metáfora diríamos «los imitan».

La segunda parte es bastante clara en su sentido literal: *my ml'* significa agua en abundancia, *ymṣw* viene de *myṣ/mṣṣ* = sorber; podríamos traducir: «se beben agua a chorros». La cuestión es precisar el sentido de esa expresión proverbial o idiomática: la frase se parece algo a Job 15,16, pero no lo suficiente para constituir un giro idiomático. Como hay un «comerse la carne de alguien» con sentido de agresión, «devorarlo, me lo trago», así conjeturamos un sentido positivo de beber, como en la expresión castellana «se beben sus palabras». La explicación no pasa de conjetura.

12. *'lh:* con valor calificativo, «tales son, así son», como en Sal 48,15. El *hnh* introduce el primer balance de sus reflexiones, por tanto *rš'ym* es sujeto,

sin artículo, como representación de una clase. *ḥyl* puede significar riquezas o poder o todo; el verbo *hśgw* puede sugerir que crece el montón de riquezas o que asciende el poder. Se puede tomar el *w-* con valor adversativo: «así proceden y así les va»; lo cual es perfecto a modo de conclusión.

14. *wtykḥty:* en un examen de conciencia en que uno mismo actúa de acusador y de reo, y confiesa la culpa.

15. O tomamos *kmw* con valor adverbial «así, de ese modo», o lo completamos en *kmhm* = como ellos. La conjugación intensiva de *spr* significa aquí discurrir o razonar.

dwr: denota un grupo humano, definido por algún carácter: si es cronológico, será generación; si es de intereses y actuación, puede ser banda, pandilla, incluso ralea. Aquí se refiere al grupo que responde a su título de «hijos de Dios», según Dt 14,1. El verso habla de la lealtad debida al grupo religioso.

16. Contiene una cláusula subordinada y una oración principal: «cuando meditaba / y si meditaba...».

17. *'ḥryt:* destino, desenlace, como en Dt 32,29 [1].

19. *mn:* con valor causal.

20. *mhqyṣ* y *b'yr* forman un paralelismo sinonímico perfecto; la preposición cambia por variedad, y las dos tienen valor temporal «cuando, al». *hqyṣ y h'yr* son despertar, desperezarse, levantarse (Is 51,9; 52,1). Si aplicamos el verbo *tbzh* a Dios, todo el verso tiene que pasar a segunda persona; pero el *tbzh* podría ser segunda persona con valor impersonal (véase: *'d bw'k* = hasta que llegas, hasta que se llega).

21. Algunos lo toman como condicional potencial. Creo que es frase temporal afirmativa: una mirada atrás hacia el esfuerzo inútil antes descrito.

24. *'ḥr:* con valor adverbial. *Kbwd* indica el término del movimiento o el modo de la conducción: a la gloria o con todos los honores.

26. Tomo la primera cláusula como concesiva, y respeto el texto aunque parece recargado.

1. *Composición* [2]

Adelanto una división temática del salmo propuesta por otros autores (p. e. Weiser).

Entre una introducción, v. 1, y un epílogo, v. 27s, se suceden cuatro secciones en un paralelismo de dos antítesis:

- I. 2-12 vida dichosa de los malvados.
- II. 13-16 vida desgraciada propia.
- III. 17-22 destino desgraciado de los malvados.
- IV. 23-26 destino dichoso propio.

[1] Se aparta de lo común la ingeniosa interpretación de González Núñez. Piensa que se trata de los santuarios de los falsos dioses, que el salmista contempla cómo se van arruinando.

[2] A. Caquot, *Le Psaume 73:* Sem 21(1971) 29-55, con datos sobre la historia de la interpretación; M. Mannati, *Les adorateurs de Môt dans le Psaume 73:* VT 22(1972) 420-425; E. Beaucamp, *Voie nouvelle pour l'exégèse du Psaume 73:* homenaje a Bagatti (1976) 44-66.

A pesar de esa apariencia sencilla, el salmo tiene una complejidad poco frecuente, provocada quizá por el problema que se debate. Para captar esa complejidad y para ver cómo se organiza el sentido, comienzo por analizar algunos signos estilísticos o formales.

a) *Partículas y elementos articulatorios.* Encontramos *'k* en 1.13.18 y *w'ny* en 2.22.23.28. Estas piezas se agrupan y funcionan así:

1.2 *'k* y *w'ny* unen la introducción a la primera parte, produciendo al principio un efecto de sorpresa, de objeción: «sí... pero lo que es yo...»

13. Otro *'k* introduce la segunda parte con una llamada de atención y una vuelta a sí mismo.

18.22. La tercera sección lleva *'k* casi al comienzo y *w'ny* en su último verso.

23.28 La cuarta parte comienza con *w'ny,* y el epílogo lleva *w'ny* en el verso final del poema. El último *w'ny* se incorpora a la inclusión mayor de 2 con 28 y forma inclusión menor con 23.

Esto produce un juego variado de contrastes y empuja a primer plano la persona del orante.

b) *Repetición de palabras o lexemas.*

5.16+14. *'ml* y *ng'* se repiten en las dos primeras partes con valor antitético: «ellos no... yo sí...».

11.19 El doble *'yk* subraya la antítesis de la primera con la tercera parte.

9.25 Se repiten *šmym* + *'rṣ* con función antitética [3].

12.26 Se repite *'wlm* en frases antitéticas.

17.24. Se contrapone el *'ḥryt* de la tercera parte al *'ḥr* de la cuarta.

16.22 El *d't* de la segunda parte resuena en la tercera.

1.28 Forman inclusión por el término *ṭwb.*

Quedan así trabadas las diversas secciones, de modo no llamativo: primera con segunda, tercera y cuarta; segunda con tercera; tercera con cuarta. Estos datos por una parte son expresión del debate interior (el juego de las antítesis), por otra muestran el esfuerzo por contener y dar forma al debate. Sirven para organizar y articular el sentido.

c) A la luz de esas correspondencias y oposiciones podría pensar alguno que una distancia intelectual ha transformado la agitación en esquema riguroso, usando las coordenadas yo/ellos, ahora/al final. El poema no ha llegado a esa distancia última, casi congeladora de la pasión. Una serie de elementos se resisten a la perfecta simetría, a la rigurosa regularidad. No quiero decir que, una vez obtenida la simetría y regularidad, el poeta haya procurado disminuirla o disimularla; sino más bien que el poema fragua antes de llegar al punto del esquema perfecto.

Un dato muy significativo son los versos 21-22, en que la segunda

[3] P. A. H. de Boer, *The Meaning of Psalm 73,9:* VT 18(1968) 260-264, propone un valor polar de «cielo y tierra» en el v. 9.

parte invade la tercera; dicho de otra manera, en la liberación de la tercera parte, el poeta siente todavía la agitación de la segunda. Estos dos versos hacen difícil la división lógica del poema, como muestran diversos intentos de los comentadores.

Además, la relación temporal entre la cuarta y la tercera parte no es tan perfecta como sugería la coordenada ahora/al final. Pues si bien para los malvados hay un futuro desgraciado, el honrado anticipa el futuro en el presente.

El movimiento sintáctico lo confirma. En la primera parte domina la regularidad, describiendo a unos hombres seguros de sí mismos; las partículas producen un ritmo o *cursus* amplio: *ki... ki... laken... laken... hinne.* La segunda parte es muy agitada, con cambios de tiempos y de partículas: qatal + yiqtol, participio, *'im... hinne... 'ad.* La tercera se vuelve más regular con la alternancia duplicada Dios-ellos, Dios-ellos. En la cuarta retorna la irregularidad sintáctica.

Ahora bien, estos datos formales convergentes no son puramente ornamentales, extrínsecos al sentido. Ellos preparan el análisis que sigue.

2. *Problema sapiencial personal*

a) Es claro que el poema se enfrenta con un problema típicamente sapiencial: la suerte o destino de buenos o malos. Es el problema clásico de la retribución, en perspectiva intramundana y contando con Dios [4]. Habría que leer el salmo 37 como pieza de comparación. Los malos se llaman aquí *rš'*, como en otras partes; el bueno toma el nombre inusitado de *nqy*.

También es de alcurnia sapiencial la etopeya o descripción de un carácter o tipo humano. Y sapienciales son una serie de términos formando paradigma: *r'h, yd', d't, ḥšb, byn, b'r.*

b) Lo peculiar del salmo es que el problema sapiencial está intensamente personalizado. Más que un tema de reflexión, es una experiencia dolorosa, acuciante.

Se lee tres veces *lbb* = corazón o mente en sugestivas asociaciones: con *lšwn* = lengua sintetizando pensamiento y palabra, con *kp* sintetizando pensamiento y acción; con *klywt* representa toda la interioridad del orante; la bina poco frecuente *lbb* + *š'r* puede juntar lo interno con lo externo.

Como pieza de introspección el salmo es superlativo: ese «agriarse» o amargarse de la mente, las «punzadas» interiores; la acusación personal matutina; las condicionales potenciales o irreales en que aflora el

[4] Sobre la retribución pueden verse: J. G. Gammie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy:* CBQ 32(1970) 1-12 (con bibliografía); Kl. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht im Alten Testament* (1972) provocó una discusión que no nos interesa seguir aquí.

diálogo interior; el desfallecer y consumirse. En fuerza de introspección este salmo compite con muchas páginas de Job y anticipa a muchos escritores espirituales.

En resumen, si he hablado de «problema personal», el adjetivo absorbe el sustantivo. Toda la descripción de los malvados, o etopeya, entra en el salmo como la realidad que «ve» el salmista. O sea, habla de la realidad como la ha visto y la está viendo. Es fácil comprender que todas las interjecciones y partículas son expresión y no cálculo.

c) La respuesta al problema sapiencial no es sapiencial, es una respuesta de contemplación. Como el Eclesiastés más tarde, nuestro autor se ha esforzado por encontrar la solución a fuerza de indagar y reflexionar: «meditaba yo para entenderlo», y fracasa. El fracaso era necesario para que se abriera a una visión nueva, no conquistada, sino regalada. La búsqueda ha sido oración no menos que estudio. Cuando el hombre se declara vencido, en la oración, Dios le abre los ojos, o sus puertas. Lo levanta a mirar con nueva perspectiva más alta y de mayor alcance. Dios le comunica y se lo comunica, y el autor nos da testimonio de su última experiencia. Notemos los sujetos de las cuatro secciones:

I. Dominan «ellos», pero dentro de la visión del «yo», con desprecio de Dios
II. Domina totalmente el «yo», en lucha y proceso hasta el *ʾbynh*
III. Domina Dios, en segunda persona, determinando el destino de «ellos»
IV. una intensa unión de Dios y «yo».

Dios no habla en el salmo. En un momento se reduce a una presencia de pronombre, sentida inmediatamente, más valiosa que todo.

Aquí surge el problema de comunicación. Que Dios se comunica eficazmente al orante, no cabe duda; ¿se comunica el autor eficazmente a los lectores?, ¿no resulta pobre el testimonio de la cuarta parte comparado con la rica descripción de la primera? El autor por su parte hace lo que puede; el lector por su parte puede quedarse fuera, si no entra en una experiencia espiritual semejante. En términos intelectuales el salmo no satisface. Pero si el salmo nos intima el fracaso del raciocinio, nos conduce a la oración y nos prepara para la experiencia, el salmo cumple una función maravillosa.

Yo no supe dónde estaba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,

toda ciencia trascendiendo.

....

El que aquí llega de vero,
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece;
y su ciencia tanto crece,
que se queda no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

San Juan de la Cruz

El salmo 73 es una oración en voz alta, en la cual el orante conserva la conciencia de sí mismo, expresa y tematiza sus afectos, actúa y habla de su actividad. Puede convertirse en manual mínimo de oración. Lo iremos viendo en la explicación por partes.

3. *Introducción y primera parte*

a) *Introducción.* El enunciado es un aforismo tradicional sobre la respuesta de Dios al hombre honrado en su proceder y sus actitudes. Se interesa por la interioridad humana y busca su bien en la relación con Dios. Verdad ético-religiosa recibida de la tradición.

La manera de meditarla pudo ser la del salmo 37: buscando ilustraciones y razones para confirmarla, apelando a la experiencia de los ancianos y a las bendiciones de la alianza. No comienza así, en tono gozoso y afirmativo, sino que la objeción surge inmediatamente.

Punto para la meditación y no enunciado del salmista, como dice p. e. Casiodoro: «en la exclamación inicial se condena a sí mismo».

b) *Primera parte.* Brota la objeción: su experiencia personal le enseña lo contrario, y puede tanto o más que un aforismo tradicional. La objeción ha suministrado la partícula con que comienza extrañamente el salmo (solamente el salmo 62 comienza también por *'k;* y lo prodiga seis veces en 12 versos).

Mirándose a sí mismo, ve que no cumple la definición del primer verso: por fuera apenas mantiene el paso firme y seguro, por dentro lo recome la envidia; ¿tiene razón? La experiencia personal, «veía», se lo impone. ¿Serán éstas tentaciones que surgen en la soledad interna de la oración y que se deben rechazar enérgicamente para volver al punto de meditación preparado?

El orante hace lo contrario. Convoca la fantasía para que reconstruya en su mente la imagen de los malvados dichosos. No le basta la síntesis decantada de su experiencia, se abandona a una visión plástica e

intensa. La imaginación se complace en contemplar escenas que contradicen la doctrina recibida. La fantasía es «la loca de la casa», que hace cada vez más difícil meditar serenamente el tema.

La descripción escoge detalles significativos que va formulando en frases elaboradas. Detalles visuales, como el cuerpo (o panza o andorga) rollizo, los ojos asomando apenas de una cueva adiposa; o bien gestos, como el cuello, del que cuelga la soberbia; escucha sus palabras, lanzadas desdeñosamente desde la altura; los retrata en medio del universo, aplicando su boca blasfema al cielo y barriendo la tierra con la lengua (casi como un oso hormiguero). Pero también penetra en el interior de los malvados, en una mente por donde pasan fantasías y donde se niega un Dios que se entere y retribuya. Los malvados forman una clase privilegiada, por encima de la suerte común de los mortales, y arrastran una turba de admiradores y seguidores.

La descripción es magistral y está toda al servicio de la oración. Se entiende, como pieza dialéctica, pues no está al servicio de la doctrina oficial. El orante puede sacar el resultado de la operación y ponerlo delante, *hinne,* en oposición al enunciado inicial.

Las palabras *šlwm* y *šlwy* (3 y 12) sujetan formalmente la sección; el *'wlm* pone un acento definitivo.

4. *Segunda parte: 13-17*

Si los malvados lo pasaran bien y también los honrados, se podría aguantar la igualdad o prescindir de ella. La «envidia» del orante no es «pesar del bien ajeno», sino ganas de compartirlo en justicia. Lo que convierte la objeción en escándalo es que el honrado lo pasa mal, tiene que sacrificarse sin resultados tangibles. Este es el tema de la segunda parte, que el autor desarrolla sobriamente.

No necesita describirse a sí mismo lo que sufre, y recurre a un monólogo interior. Mientras los malvados «no sufren», el «sufre todo el día» (*ng'* 5.14); los malvados se sienten seguros de su conducta y sus opiniones, el honrado se enfrenta críticamente consigo mismo (14); los malvados se visten y adornan de soberbia y violencia, el honrado se lava y restriega manos y corazón.

Todo ello «en vano». «No vale la pena servir a Dios, ¿qué sacamos de guardar sus mandamientos y de andar enlutados ante el Señor de los Ejércitos? Tenemos que felicitar a los arrogantes: los malvados prosperan, tientan a Dios impunemente» (Mal 3,14, citado por Orígenes). Casi da un mal paso, que consistiría en pasarse a su bando, como uno de sus seguidores o secuaces, *'mw.* Pero eso equivaldría a traicionar, *bgd,* su propio grupo.

Así se oponen *'mw* y *dwr bnyk* = sus secuaces y la estirpe de tus hijos. Lo que ha sostenido al honrado en su tentación ha sido la lealtad

a un grupo, *dwr;* a través de ese grupo Dios se le acerca como padre común, *bnyk.* El israelita como individuo no lleva el título de «hijo de Dios», sólo el pueblo como comunidad es «hijo» o «hijos de Dios»; por eso, al traicionar al grupo, pierde el individuo su participación en el título [5]. Por primera vez en el salmo el orante se dirige a Dios en segunda persona, exactamente en el límite de la tentación: «haz que no caigamos en la prueba» dice la oración dominical.

Pero el que haya superado la tentación no significa que el problema esté resuelto. Sigue en pie amenazando tentar de nuevo y con más fuerza. Y el orante sigue dándole vueltas sin encontrar la solución. Los versos 16-17 son capitales para describir el proceso de la oración, y se nos hacen demasiado escuetos.

El verbo *ḥšb* significa echar cuentas, hacer cálculos, pensar. Abarca las reflexiones de la segunda parte, «en vano, en balde»; y parecen incluir toda la primera parte, en la que también echaba cuentas. El verso 16 podría ser el lema del Eclesiastés: «Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo averiguará; y aunque el sabio pretenda saberlo, no lo averiguará» (8,17); «Todo esto lo he examinado con método pensando llegar a sabio, pero me quedé muy lejos. Lo que existe es remoto y muy oscuro: ¿quién lo averiguará?» (7,23s).

El Eclesiastés se quedaba en su actividad sapiencial, nuestro autor pasa de la meditación a la contemplación: «ver» de la experiencia (3), «meditar» de la reflexión (16), «comprender» de la contemplación (17). Los versos 16-17 unen la segunda parte a la tercera.

Mqdšy está en plural; en singular significaría el templo, como lugar de la presencia y comunicación divina [6]. Al usar el plural, puede seguir el uso atestiguado en Sal 68,36, o quizá simbolice con el término espacial el santuario de Dios mismo; si bien el secreto de Dios se suele llamar *swd.* Rufino interpreta el «santuario» de la inteligencia espiritual.

5. *Tercera parte: 18-22*

a) El puesto de Dios le abre una perspectiva hacia el futuro: «En el santuario de Dios dirijo la mirada al final sobrepasando lo presente» (Agustín). Como el espacio se achica al abarcarlo desde la altura, así el tiempo se encoge. Lo experimentamos frecuentemente del tiempo pasado, «parece que fue ayer»; el salmista lo experimenta del futuro, «de repente». Todo el largo camino de los malvados es resbalar, caer, acabar, terminar. Todo acaba en dos versos, con su acompañamiento de terrores y espantos. «Los colocas, los precipitas» es la respuesta al desafío «no sabe, no se entera».

[5] Diversa es la calificación de Sab 2,13.16.18: «Declara que conoce a Dios y que él es hijo del Señor... se gloría de tener por padre a Dios... si el justo ése es hijo de Dios...».

[6] Delitzsch insiste en el sentido material de «santuario», lugar donde sucede la profunda experiencia espiritual.

«Vi a un malvado que se jactaba, que prosperaba como cedro frondoso; volví a pasar y ya no estaba, lo busqué y no lo encontré» (Sal 37,35s). «Cuando estén diciendo: hay paz y seguridad, entonces les caerá encima de improviso el exterminio» (1 Tes 5,3).

Toda su vida es un sueño, una imagen sin consistencia: véase Is 29,8, Eclo 34,2s; Daniel combinará ambos elementos: una imagen dentro de un sueño; pero llenos de sentido.

b) Encontrada la solución de la primera parte del problema, el autor reflexiona sobre su propia reflexión. A la luz de la comprensión que Dios le ha concedido, ¿qué significa todo el trabajo precedente? Ha sido un torturarse en vano. Lo dice con dos imágenes originales, tomadas del gusto y del tacto. Una comida sabrosa que se agria o estropea, un vino vuelto vinagre; también nosotros empleamos metáforas del gusto «cara de vinagre, carácter agriado, hombre amargado, carácter dulce». O punzadas internas, en los riñones, como dolor súbito y agudo. La reflexión humana comparada con la contemplación iluminada por Dios es como el animal comparado con el hombre: «Yo soy un necio, menos que hombre, no tengo inteligencia humana» (Prov 30,2). Como si la revelación y la contemplación dieran al hombre una racionalidad nueva y superior. Sal 32,9 dice: «Pero tú no seas irracional, como caballo o mulo cuyo brío hay que domar con freno y bocado», refiriéndose al abandonar el camino de Dios; nuestro salmo extiende la comparación también a una reflexión sincera [7].

Si *behemot* designa al hipopótamo, el salmista se ve como coloso de estupidez.

6. *Cuarta parte y epílogo: 22-26.27-28*

En el proceso o el momento de la contemplación, el orante ha descubierto otra cosa más importante, más personal. No una teoría o información de sucesos, sino una presencia personal. Lo de menos es que el otro nos haya enseñado, lo de más es sentir cerca al otro.

Ya se había encontrado con el Señor, como bestia, *'mk*. El «conti-

[7] Ya he citado algunos versos del homenaje de Pemán a Raimundo Lulio. He aquí otra estrofa que ilustra el salmo en clave de amor:

—Dame la ciencia que junta
el deseo y la presencia...
Pregunta, Amigo, pregunta,
¿para qué quieres más ciencia?
¡No sé, Amado, lo que quiero
ni sé qué es este querer,
no sé si es guerra o es paz...
—Si sabes ya no saber,
¿por qué quieres saber más?

go» delataba la realidad «animal» del hombre; ahora el «contigo» manifiesta al hombre algo de lo que es Dios: el hombre ante Dios, Dios para el hombre.

La cercanía se desdobla en tres acciones bien concretas: me agarras, me guías, me arrebatas. El primer verbo es raro con Dios como sujeto (Sal 77,5 y Job 16,12 ambas acciones violentas); el segundo es frecuente en los salmos (23,3; 31,4; 61,3; 78,14, etc.); el tercero es el clásico de Henoc y Elías y suena en el Sal 49,16. Los tres forman una especie de éxodo liberador terminado en Dios [8]. Jerónimo aplica los tres verbos a tres momentos de Cristo: bajada a la tumba, resurrección, ascensión. Arnobio pone a Cristo como sujeto y al género humano como complemento de ese proceso liberador de la muerte, por la voluntad divina, hasta la gloria.

El verso 25 es una cumbre espiritual del AT, que se ha de relacionar con la lucha de Jacob (Gn 32) o el descubrimiento de Elías en el monte Horeb (1 Re 19) [9]. Antecedentes y semejantes pueden ilustrar sin agotar lo que el salmista ha sentido. Quizá los místicos sean los mejores comentadores de este verso. Toda la serie de bienes que ha visto disfrutar a los malvados y que ha llegado a envidiar pierden su valor comparados con el poseer a Dios. El encuentro personal desborda y anula todo lo demás.

> «Todo eso que para mí era ganancia, lo tuve por pérdida comparado con el Mesías; más aún, cualquier cosa tengo por pérdida al lado de lo grande que es haber conocido personalmente al Mesías Jesús mi Señor. Por él perdí todo aquello y lo tengo por basura con tal de ganar a Cristo e incorporarme a él» Fil 3,7ss.

Otras afirmaciones (algo dudosas) sobre la totalidad de Dios no alcanzan la intensidad del presente verso:

> «si los desmenuzo, aún me quedas tú» (Sal 139,18 hablando de la inmensidad inabarcable de Dios).
>
> «Aunque siguiéramos no acabaríamos; la última palabra: El lo es todo» (Eclo 43,27 explicando cómo el Señor supera todas sus obras).

V. 26. Como Dios se ha ofrecido en su pura persona, aboliendo todo lo demás, así el salmista penetra en lo íntimo de su ser personal, aun aboliendo la carne y la mente. Lo íntimo de su ser personal descubre y declara que su «porción» o posesión es Dios en persona; y eso para siempre. La carne sana y oronda de los malvados tenía sus bienes,

[8] Puede verse la primera parte de mi estudio teológico sobre el esquema del Exodo en: «Salvación y liberación»: «Cuadernos Bíblicos» 5 (1980).

[9] *Los Libros Sagrados:* Génesis-Exodo, 152s; Reyes, 168s.

también su mente llena de fantasías y suficiencia; pues bien, prescindiendo de carne y mente, queda algo más íntimo capaz de poseer a Dios. La «porción» o lote era la participación de la familia en el territorio de la tierra prometida y entregada, que se perpetuaba por sucesión y herencia: una porción limitada junto a otras muchas, suficiente para las necesidades de la carne. Cuando Dios mismo es la porción, todo lo demás sobra y pierde sentido [10].

Podemos comparar este *'wlm* con el del verso 12. Allí se definía por el objeto, las riquezas, en perpetuo aumento, y por el sujeto que las disfrutaba. Era una visión centrípeta: el hombre como centro del cielo y tierra, del poseer y dominar. Ahora bien, el hombre es mortal y las riquezas no bajan con él a la tumba (Sal 49,18). En el v. 26 el hombre está trascendido y centrado en Dios: trasciende cielo y tierra y es Dios quien define la dimensión del *'wlm*. Gozo supremo: ¿también gozo perpetuo? Reservo la cuestión para otro apartado.

V. 27-28. Concluida la oración en un momento de máxima intensidad, el orante retorna a la vida cotidiana, haciendo antes un balance de sus «luces». El *hnh* del balance final contrapesa el *hnh* provisorio y falso del v. 12, porque era un balance hecho con datos parciales, mientras que ahora tiene todos los datos, incluso el definitivo que es Dios. En un verso recoge la suerte de los malvados, 27 resume 18-20; en otro su experiencia personal, 28 responde a 24-26.

Los dos versos se articulan en las antítesis lejos/cerca, y fornicar/bueno para mí. Tomando juntos «apartarse y fornicar» podría significar la idolatría (así lo explica Teodoreto). En tal caso habría que especificar la idolatría como culto de los bienes terrenos como rivales de Dios. El segundo verbo, frecuente en la literatura profética, coloca todo en el terreno del amor y la fecundidad, y así lo comenta ampliamente Orígenes:

> Hay fornicación cuando un alma, que se ha unido al Verbo de Dios en una especie de matrimonio, es corrompida y profanada por otro, por un enemigo del que la hizo suya por la fe. El Verbo de Dios, Jesús el Señor es el esposo y marido del alma pura y casta como dice el Apóstol... [2 Cor 11,2s]. Mientras el alma sigue unida a su esposo, escucha su palabra y se vincula a él, recibe de él la semilla de la palabra... Si el alma concibe las obras de Cristo, da a luz hijos... ¡Dichosa fecundidad del alma que ha compartido el lecho del Verbo de Dios y ha respondido a su abrazo! De ella nacerá un linaje ilustre...

[10] No le llames soledad
a este andar con Dios en todo,
llámale más bien un modo
de inmensidad (Pemán, *Las flores del bien*).

Pero si el alma tiene la desgracia de abandonar el lecho sagrado del Verbo de Dios y se entrega a abrazos adulterinos, seducida por el Diablo y otros demonios, dará a luz hijos como aquellos de los que está escrito: «Los hijos de los adúlteros no llegarán a la madurez y la prole ilegítima desaparecerá [Sab 3,16]...

No hay momento en que el alma no dé a luz. El alma da siempre a luz, da siempre hijos al mundo. Benditos los nacidos por obra del Verbo de Dios; por tal nacimiento, el alma se salvará. Pero si concibe por obra del espíritu enemigo, da a luz hijos objeto de cólera, destinados a la muerte.

Orígenes, *Comentario a Nm 25 = Homilía XX sobre Números.*

La fidelidad se expresa con los términos «acercarse y refugiarse»; ue no pertenecen al campo del amor conyugal. La traducción latina ice «adhaerere Deo» que sería propiamente el verbo *dbq,* y que da rigen a interpretaciones más íntimas, incluso con referencias al símbolo onyugal de 1 Cor 6,16s. La unión de los términos *ḥlq* y *qrb* podría acer pensar que el autor es levita o sacerdote. Me parece más bien ue los términos se desprenden de ese contexto para profundizar todo u posible sentido.

El bien del amor es el Dios Trinitario, y el Dios Trinitario es el amor perpetuo; es el único y singular bien al cual adherirse es vivir... Por eso dice el Profeta: Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Deo spem meam... En el mismo y único bien puede a veces distinguir dos bienes: pues una cosa es adherirse a Dios por amor de la inteligencia, otra por deseo de la esperanza.

Cuando nos fijamos en las cosas corpóreas y sensibles, andamos en tinieblas, arrojados de la luz; con todo, no nos arrancamos de la esperanza, sino permanecemos en ella, porque el Dios de nuestro corazón es nuestra posesión eterna. Apartarse del fuego de tal amor es enfriarse, amar otra cosa es adulterio; por eso dice el Profeta: Ecce qui elongant se a te peribunt. No es lo mismo apartarse que alejarse: apartarse es fijarse en otras cosas, alejarse es no sólo desear los bienes terrenos, sino pedírselos a los demonios o amarlos como sumo bien... Hay que cuidar que, alejándose el alma, no se vuelva adúltera: Perdidisti, inquit, omnes qui fornicantur abs te; porque la fornicación es contraria al amor casto (Pascasio Radberto, PL 120,1487-88).

7. *¿Felicidad eterna?*

Varias veces he tocado el tema sin detenerme en él. Ahora hay que tratarlo expresamente.

a) Un planteamiento tradicional de la cuestión se pregunta: Cuando el autor usa las palabras *tmyd* = perpetuo, *'ḥr* = final, *kbwd* = gloria, *lqḥ* = arrebatar, *l'wlm* = por siempre, ¿qué quiere decir, en qué horizonte se mueve? El autor busca la solución de un problema presente, insoluble para la reflexión (16): ¿proyecta la solución en el futuro, en otra vida feliz y perpetua, o la encuentra en esta vida, en el encuentro supremo con Dios?

Delitzsch responde con gran claridad defendiendo la segunda respuesta. Según él, el problema de la retribución de los malvados en este mundo no lo resuelve el salmo apelando a una solución futura de todas las contradicciones de aquí abajo; una gloria perpetua que contrapesa infinitamente los sufrimientos de este mundo queda fuera de su marco de visión. La fe robusta, que renuncia gozosamente a todo para agarrarse a Dios, el amor puro que aprecia esa posesión más que el cielo y la tierra, son mucho más admirables colocados en ese horizonte estrecho.

Sin llegar a negar y superar plenamente las ideas estrechas sobre la otra vida, el orante, por la intensidad de su experiencia de Dios, abre brecha en las convicciones de su pueblo, entrevé algo que casi da vértigo; al expresarlo, abre camino a su intuición profunda y crepuscular. Así piensa Weiser y ya Delitzsch lo hizo notar: «El futuro, aunque oscuro, está iluminado por la esperanza de que el final de su existencia terrena traerá la solución gloriosa del problema. Aquí, como en otras ocasiones, la fe se abre paso, no sólo a través de la oscuridad presente, sino también a través de la noche del Hades... La fe en el nombre del Señor poseía ya una hondura trasparente que atravesaba el Hades para penetrar en la vida eterna».

Vamos a introducir otra categoría para el análisis: intensidad frente a cantidad. Espacio y tiempo son realidades continuas, cuantitativas. Nuestro espíritu conoce una dimensión diversa, que es la intensidad (no me refiero a la intensidad cuantificable y mensurable de la física). Hay momentos en la vida de tal intensidad, que parecen abolir el tiempo o concentrar mucho tiempo en un instante: intensidad de dolor, intensidad de gozo. El hombre llega a sentirse incapaz de tolerarla [11]. De eso habla la leyenda medieval del monje que, escuchando cantar un pájaro, cae en éxtasis, y cuando vuelve en sí, han pasado trescientos años. La intensidad extraordinaria revela al hombre que no es un puro fenómeno en el espacio y el tiempo.

Algo así sucede en el salmo: al gozar de una experiencia altísima y

[11] «Noche como ésta, y contemplada a solas
no la puede sufrir mi corazón:
da un dolor de hermosura irresistible».

Así comienza el gran poema de Rafael Pombo *Noche de diciembre*.

profundísima de Dios, descubre vagamente que eso tiene que superar el tiempo. Poseer a Dios de esa manera supera los límites de lo experimentado e imaginado.

«En medio de una vida natural, caduca y pecadora, ha comenzado por dentro una nueva vida entregada a Dios; es prenda de que, como Dios con quien está unido no puede perecer, tampoco él puede perecer» (Delitzsch) [12].

Comparemos las expresiones del salmo, ganadas en plena crisis espiritual, con las afirmaciones seguras del Segundo libro de los Macabeos (cap 7-8). Puede ser que en algunos momentos de la vida nos resulte más precioso el testimonio del salmo.

Una opinión contraria a la expuesta defiende Dahood para este y para otros salmos. Piensa que el salmo 73 proclama unívocamente la creencia en una vida futura dichosa y perpetua junto a Dios; y traduce así el verso 26: «Aunque mi carne y mi corazón se consuman, oh Montaña, mi corazón y mi cuerpo, oh Dios, serán eternos».

b) Podemos rectificar algo el planteamiento precedente del problema, distinguiendo texto original y lecturas sucesivas. Se propone la siguiente explicación como probable.

El texto original, expresión del pensamiento del autor, contiene una serie de términos ambiguos o polisémicos: arrebatar, futuro, gloria, perpetuo, por siempre; a los que se añaden algunas oraciones nominales del orante (23.25). Solamente de los malvados se dice que caen, acaban, terminan, perecen, los destruyes. Todo eso puede encajar en el cuadro de las creencias antiguas, aunque iniciando un proceso de fermentación. Un lector antiguo podía encontrar en el salmo la solución del problema en esta vida. «Para siempre», *l'wlm,* también se predica de los malvados (12). «Vale más un día en tus atrios que mil en mi casa» (Sal 84,11).

Lectores posteriores fueron superando esa visión en virtud de diversas circunstancias (una de ellas el fermento de este salmo repetido como oración): su experiencia personal de Dios, alusiones a Henoc y Elías, la experiencia de la posesión y la idea de participar en la gloria de Dios. Influyeron también nuevos conocimientos, hasta el descubrimiento de una vida futura dichosa. Estas condiciones de lectura polarizaron la interpretación de elementos polisémicos del salmo, que, en el nuevo marco mental, encajaba mejor que en el antiguo.

c) El lector cristiano se coloca en esa línea. Iluminado por la fe en Cristo glorificado, encuentra la respuesta a su problema vital y percibe con claridad ese fondo del misterio que el autor antiguo apenas entre-

[12] Pueden consultarse: C. G. Montefiore, *Mystic Passages in the Psalms;* JQR 1(1889) 143ss; H. J. Franken, *The Mystical Communion with Yhwh in the Book of Psalms* (Leiden 1954); M. Smith, *An Introduction to the History of Mysticism from the Oldest Elements in the Old Testament* (Amsterdam 1973); M. Buber, *Biblical Humanism: Eighteen Studies,* pp. 199-209 (sobre el Sal 73).

veía. El salmo ha adquirido una dimensión escatológica. Pero el fundamento es en sustancia el que se hacía escuchar tenuemente en el salmo: que Dios es un Dios de vivos; que el Padre ha resucitado a su Hijo, añadimos nosotros. No se habla de la inmortalidad griega del alma, sino de la vida dichosa y perpetua con Dios. Cielo ya no es un lugar, sino un encuentro y una compañía.

Ahora bien, remitiendo la solución del problema a la otra vida, ¿resolvemos todos los problemas, también el escándalo del éxito de malvados injustos y violentos? En forma de preguntas: ¿hay que resignarse sin más a la injusticia y la opresión?, ¿se entera Dios, actúa?, ¿queremos que se entere y actúe?, ¿cómo se traiciona la comunidad de los hijos de Dios? El salmo no es un manual de acción, sino un ejemplo de meditación y contemplación. Hay que repetirlo una y otra vez porque el acceso al misterio no se realiza a la primera ni de una vez para siempre.

> «Por encima de todo lo que da Dios a buenos y malos, de lo que a veces quita a buenos y malos, por encima de todo eso, reserva algo para los buenos... ¿Qué les reserva? A sí mismo» (Agustín).

ADDENDA

Citamos algunos estudios sobre el salmo 73: H. Ringgren, *Einige Bemerkungen zum LXXIII. Psalm:* VT 3 (1953) 265ss; P. A. H. de Boer, *The Meaning of Psalm 73,9:* VT 18 (1968) 262ss; S. H. Blank, *The Nearness of God and Psalm Seventy Three:* HUCA (1977) 69ss.

Salmo 82

1 אלהים נצב בעדת אל
בקרב אלהים ישפט

2 עד מתי תשפטו עול
ופני רשעים תשאו
3 שפטו דל
ויתום
עני
ורש הצדיקו
4 פלטו דל
ואביון מיד רשעים הצילו

5 לא ידעו
ולא יבינו
בחשכה יתהלכו ימוטו כל מוסדי ארץ

6 אני אמרתי אלהים אתם
ובני עליון כלכם
7 אכן כאדם תמותון
וכאחד השרים תפלו

8 קומה אלהים
שפטה הארץ
כי אתה תנחל בכל הגוים

1 Dios se levanta en la asamblea divina,
rodeado de dioses juzga:
2 «¿Hasta cuándo daréis sentencias injustas
poniéndoos de parte del culpable?»

3 —«Proteged al desvalido y al huérfano,
haced justicia al humilde y al necesitado,
4 defended al pobre y al indigente,
sacándolos de las manos del culpable».

5 No saben, no entienden, caminan a oscuras
y tiemblan los cimientos del orbe.

6 Yo declaro: «Aunque seáis dioses
e hijos del Altísimo todos,
7 moriréis como cualquier hombre,
caeréis como cualquier príncipe».

8 —¡Levántate, oh Dios, y juzga la tierra,
porque tú eres el dueño de todos los pueblos!

1 אלהים נצב בעדת אל
בקרב אלהים ישפט

2 עד מתי תשפטו עול
ופני רשעים תשאו
3 שפטו דל
ויתום
עני
ורש הצדיקו
4 פלטו דל
ואביון מיד רשעים הצילו

5 לא ידעו
ולא יבינו
בחשכה יתהלכו ימוטו כל מוסדי ארץ

6 אני אמרתי אלהים אתם
ובני עליון כלכם
7 אכן כאדם תמותון
וכאחד השרים תפלו

8 קומה אלהים
שפטה הארץ
כי אתה תנחל בכל הגוים

1 Dios se levanta en la asamblea divina,
rodeado de dioses juzga:
2 «¿Hasta cuándo daréis sentencias injustas
poniéndoos de parte del culpable?»

3 —«Proteged al desvalido y al huérfano,
haced justicia al humilde y al necesitado,
4 defended al pobre y al indigente,
sacándolos de las manos del culpable».

5 No saben, no entienden, caminan a oscuras
y tiemblan los cimientos del orbe.

6 Yo declaro: «Aunque seáis dioses
e hijos del Altísimo todos,
7 moriréis como cualquier hombre,
caeréis como cualquier príncipe».

8 —¡Levántate, oh Dios, y juzga la tierra,
porque tú eres el dueño de todos los pueblos!

1. Hay un *'lhym* con valor de singular, como muestran los verbos *nṣb* y *špṭ*, y otro *'lhym* con valor de plural, como exige la preposición *bqrb*= entre; además hay un *'l,* jefe de una asamblea. El paralelismo muestra que los *'lhym* del segundo hemistiquio forman la asamblea de *'l.* Gramaticalmente el primer *'lhym* podría ser diverso de *'l:* «un dios se levanta en la asamblea del Dios Supremo»; como si el poder judicial le tocase a un funcionario particular del grupo. El estudio de un contexto literario más amplio obliga a identificar el primer *'lhym* con *'l:* «Dios, el Dios Supremo».

La identificación de los *'lhym* será tema central del comentario. Correlativamente habrá que identificar la «asamblea».

nṣb: como gesto judicial: el juez se levanta para pronunciar sentencia; véase Is 3,13 «El Señor se levanta a juzgar, de pie va a sentenciar a su pueblo».

2. *špṭ* en este verso y en el siguiente significan juzgar, como parte principal del gobierno, según las instituciones antiguas.

nś' pnym: es la parcialidad, y aquí explica el mecanismo de la injusticia, nacida de parcialidad o favoritismo, que lleva a la complicidad con los culpables.

3. No hay que cambiar el primer *dl* en *dk,* pues la repetición del complemento al comienzo de ambos verbos es muy significativa: subraya la equivalencia real de *špṭ* y *plṭ* cuando el complemento es *dl.* La rima subraya el paralelismo: *šipṭu dal//palleṭu dal.*

5. El sujeto en tercera persona de plural tiene que ser el mismo de antes: los *'lhym* a quienes se dirigía en segunda persona. Imaginando la escena del juicio es fácil integrar este cambio sintáctico.

mwsdy: en sentido propio es un concepto o representación cósmica, como las columnas de Sal 75,4 o Job 38,4.6; en sentido metafórico es lo que funda la vida social, personas e instituciones. Véase en Sal 11,3, donde aparece como miembro de otro paradigma.

6. *'lywn:* título de la divinidad suprema. El plural *bny* puede abarcar desde la filiación estricta hasta la idea de grupo o corporación. Aquí tiene un significado más fuerte que «asamblea», en la línea de naturaleza, más que en la línea de función.

7. *'dm:* indica la naturaleza o condición, *śrym* la función.

8. *nḥl:* poseer como soberano; todos están bajo su mando, su jurisdicción es universal.

1. *Notas formales*

El breve salmo se cierra en una inclusión marcada por la repetición y la sinonimia, según el esquema:

1 *'lhym špṭ nṣb 'lhym*
8 *'lhym špṭh qwmh gwym*

El verbo *špṭ* se repite en el salmo cuatro veces, subrayando su ambiente judicial: los jueces son juzgados.

La clásica correlación y oposición *ṣdyq/rš* = justo/malvado o inocen-

te/culpable, es sustituida en su primer miembro por el paradigma «pobre, desvalido, indigente, humilde, necesitado, huérfano». La repetición de *rš'* en 2b y 4b muestra con claridad el esquema de las partes: los malvados/culpables practican la injusticia contra los pobres desvalidos; y los jueces, en vez de juzgar/liberar a los oprimidos, apoyan a los opresores. El triángulo de la justicia ha fallado, y los jueces pasan a la categoría de culpables ante una instancia superior, suprema.

Es enfática la oposición *'ny/'tm* en 6a; y le hace eco el clamor del pueblo gritando *'th.* La aliteración en alef de las cuatro palabras de 6b subraya la solemnidad de la sentencia.

El ritmo del v. 5 se destaca de la regularidad precedente por el staccato de las dos primeras sentencias, la longitud de las dos palabras siguientes y el ensanchamiento propio de pausa mayor.

Hay una movilidad de direcciones bien integrada en la escena. En el primer verso el poeta presenta la escena con los personajes; en 2-4 el juez interpela a los reos; en 5 habla de ellos en tercera persona, dirigiéndose al público; vuelve a la segunda persona en 6-7; y el público prorrumpe en una aclamación a Dios en segunda persona. Esto podría indicar una ejecución litúrgica de la pieza.

El dominio sobre todos los pueblos y naciones se puede considerar como consecuencia de los títulos *'l* y *'lywn* de la divinidad suprema. Mientras que el último *'lhym* es el mismo que el primero, una vez que los segundos han sido condenados a muerte por su degradación a categoría «humana», cuando «han caído» ellos (*npl* v.7), se alza El solo (*qwm* v.8).

Jüngling ofrece otras observaciones formales mostrando el modo original de tratar temas conocidos.

2. *Explicación del sentido* [1]

a) Tomando el texto como está, prescindiendo por ahora de la identificación de los personajes, el poema es relativamente fácil.

Un soberano, *'ēl,* convoca a su corte de *'lhym,* para juzgar su gestión subordinada. Se levanta y comienza con una pregunta retórica, que equivale a una acusación apasionada: el delito implicado es corrupción y perversión inveteradas de la justicia. En una serie de imperativos repasa las obligaciones de los jueces, o sea, la función que les encomienda la carta o documento de nombramiento. No han cumplido esas obligaciones, que justifican su función, se han desentendido; y la consecuencia es

[1] Sobre este salmo es fundamental el estudio de W. Jüngling, *Der Tod der Götter.* «*Stuttgarter Bibel-Studien*» 38(1969). Véanse también: F. I. Andersen, *A Short Note on Ps 82,5:* Bib 50 (1969) 393s; O. Eissfeldt, *Jahwes Königsprädizierung als Verklärung nationalpolitischer Ansprüche Israels.* Festschrift Ziegler (1972) II,51-55.

que los fundamentos del orden social se tambalean y hasta el orden cósmico se resiente. La injusticia establecida engendra oscuridad y la oscuridad manipulada fomenta la injusticia.

El soberano pronuncia sentencia: no vale apelar a la condición, a títulos o méritos. Por su perversión de la justicia sus ministros han incurrido en pena de muerte y la sentencia será ejecutada sin miramientos.

Escuchada la sentencia, el pueblo invoca a Dios para que se encargue personalmente de gobernar y hacer justicia en el mundo.

b) Una composición tan orgánica no tiene paralelo completo en el AT; pero podemos ilustrar algunos de sus pasos.

En 1 Sm 22 se relata un juicio del rey Saúl encausando primero a sus ministros y después a los sacerdotes. Saúl, en cuanto rey, es juez supremo; el delito puede ser atentado directo o complicidad. Entresaco algunos versos más significativos (léase toda la escena):

> Saúl estaba en Loma, sentado bajo el tamarindo, en el alto, con la lanza en la mano, rodeado de toda su corte *('bdyw nṣbym 'lyw)*... Saúl habló:
>
> —Oíd, benjaminitas: Por lo visto también a vosotros el hijo de Jesé os va a repartir campos y viñas y os va a nombrar jefes y oficiales/*(śry)* de su ejército [soborno], porque todos estáis conspirando contra mí, nadie me informa... nadie siente pena por mí ni me descubre...
>
> [Doeg denuncia a Ajimélec y los sacerdotes de Nob, los cuales son llamados a comparecer ante el rey] Saúl preguntó:
>
> —¿Por qué habéis conspirado contra mí tú y el hijo de Jesé? Le has dado comida y una espada y has consultado a Dios por él [función sacra].
>
> [Responde Ajimélec excusando parcialmente a David y alegando ignorancia]– Pero el rey replicó:
>
> —Morirás sin remedio, Ajimélec, tú y toda tu familia *(mwt tmwt)* (22,6-16).

El juicio de Saúl concluye con una terrible injusticia del rey, ejecutando a unos inocentes sacerdotes.

En cuanto a deberes de los jueces formulados en imperativo, podemos citar un par de textos:

> Lv 19,15: No daréis sentencias injustas. No serás parcial ni por favorecer al pobre ni por honrar al rico. Juzga con justicia a tu conciudadano *(špṭ, dl, nś' pnym)*.
>
> Dt 1,16s: Escuchad y resolved según justicia los pleitos de vuestros hermanos, entre sí o con emigrantes [clase desvalida] No seáis parciales en la sentencia *(l' tkyrw pnym)*, oíd por igual a pequeños y

grandes; no os dejéis intimidar por nadie, que la sentencia es de Dios.

Dt 16,19: No violarás el derecho, no serás parcial ni aceptarás sobornos.

La sentencia de muerte no se expresa en el Salmo con una de las fórmulas comunes, como *mwt tmwt, mwt ywmt;* la fórmula empleada se emparenta por un lado con Nm 16,29, por otro con Gn 3. En el motín de Córaj contra Moisés leemos la frase: *'m kmwt kl h'dm ymtwn* = si mueren de muerte natural, como mueren todos los hombres; el texto de Génesis narra la historia de Adán y Eva, los cuales, si pecan, «moriréis» (*tmtwn:* esta forma enfática se lee solamente en Gn 3,3.4: Is 22,14 y en el presente salmo); la serpiente objeta: «no moriréis... seréis como dioses» *l' tmtwn... whyytm k'lhym.* El texto del Génesis no sólo ilumina formalmente el proceso del salmo, sino que ofrece elementos de contenido importantes para analizar la correlación dios/hombre.

3. *Identificación de los 'lhym = dioses* [2]

a) Vamos a distinguir metódicamente entre significación e identificación o designación. Los musicólogos nos explican que el Beckmesser de los Maestros Cantores de Wagner representa o designa al crítico musical conservador Hanslick. Agradecemos la información histórica sin concederle demasiada importancia. Podemos entender y gustar la ópera sin conocer esa identificación; y una vez conocida, hemos de procurar que no estreche el sentido del personaje. Beckmesser puede ser Hanslick y otros muchos que fueron o serán. Antes de identificar el referente, la persona designada, conviene comprender el sentido inmanente del personaje, dentro de la obra artística en que vive y actúa.

Hay obras en que la identificación es muy importante, porque afecta sustancialmente al sentido, como son obras históricas, crónicas, informes. En otros casos la identificación puede servir para obtener datos contextuales que la obra literaria da por supuestos.

En el salmo 82 la identificación de *'lhym* afecta indudablemente al sentido y condiciona la comprensión del problema planteado y de su solución. Ahora bien, algunas figuras literarias se prestan a diversas identificaciones. La establecida o pretendida por el autor puede ser cambiada por generaciones posteriores de lectores o por públicos extranjeros. Todos sabemos cómo chistes políticos viajan de un país a otro, aplicados cada vez a un político local.

El salmo 82 puede estudiarse como caso típico, hasta servir de modelo para otros casos menos patentes.

[2] Véase J. L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses* (Salamanca 1976), con bibliografía en pp. 21-26.

b) Dioses. Siguiendo el estudio conclusivo de Jüngling, reconocemos que el autor original hablaba del panteón celeste: sobre una corte de divinidades subordinadas impera el Dios supremo, *'ēl.* Al identificarse Yhwh con *'l,* las otras divinidades son destronadas y eliminadas. Jüngling aduce paralelos verbales o temáticos, tomados del AT y de textos cananeos para ilustrar la concepción del salmo y su terminología. He aquí algunos:

Porque el Señor es un Dios grande,
soberano de todos los dioses. *Sal 95,3 ('l gdwl, mlk gdwl)*

Porque es grande el Señor y muy famoso,
más temible que todos los dioses.
Pues los dioses de los paganos son apariencia,
mientras que el Señor ha hecho el cielo. Sal 96,4s

Ante él se postran todos los dioses...
Porque tú eres, Señor, altísimo sobre toda la tierra,
encumbrado sobre todos los dioses. Sal 97,7.9.

Otros textos citados: Gn 6,2: Ex 15,11; Sal 29,1; Job 1,6, etc. Su conclusión es que el panteón divino está concebido y representado al estilo de una corte humana, como se puede apreciar comparando el texto antes citado de 1 Sm 22 con otro de 1 Re 22,19.

1 Sm 22,6:	1 Re 22,19
Saúl estaba en Loma, sentado bajo el tamarindo... rodeado de todas su corte...	Vi al Señor sentado en su trono. Todo el ejército celeste estaba en pie junto a él, a derecha e izquierda...

Otros ejemplos de la corte celeste se encuentran en Is 6 y Job 1-2.

c) Que los dioses sean custodios y quizá administradores de la justicia entre los hombres lo muestran diversos textos no bíblicos:

De un himno a los dioses como un solo Dios (ANET 371)

¿No dicen las viudas: Tú eres nuestro marido?, ¿no dicen los pequeños: Tú eres nuestro padre y madre? Los ricos se enorgullecen de ti y los pobres veneran tu rostro. El prisionero se vuelve a ti, y el enfermo te invoca...

Oración pidiendo ayuda en un proceso (ANET 380)

Oh Amón: presta oído a un pobre, que no es rico y se presenta solo ante el tribunal. El tribunal le saca oro y plata para los escriba-

nos y ropa para los alguaciles. Tome Amón la figura del visir, para que el pobre salga libre. Que se haga justicia al pobre; que venza al rico.

De una súplica a Istar (ANET 384)

Todos los hombres rinden homenaje a tu poder.
Tú juzgas al pueblo con justicia y verdad.
Tú te ocupas del oprimido y maltratado y le das prosperidad.

En el gran himno a Šamaš ocupa un puesto importante el tema de la justicia (ANET 388)

Tú juzgas al bueno y al malvado...
Tú haces encarcelar al juez injusto;
tú castigas al que por soborno pervierte la justicia;
tú no aceptas soborno, sino que intervienes a favor del pobre...

Dt 32,8 por su parte encaja en estas concepciones: «Cuando el Altísimo daba a cada pueblo su heredad, y distribuía a los hijos de Adán, trazando las fronteras de las naciones, según el número de los hijos de Dios»; es decir, el Dios supremo asignaba a cada divinidad un pueblo y a cada pueblo un territorio.

Podemos resumir la concepción original del salmo: hay muchas divinidades, que por encargo del Dios supremo custodian la justicia entre los hombres; el Dios supremo, que es Yhwh, los llama a rendir cuentas y, al demostrar que han faltado a su misión, los condena y asume el gobierno universal.

d) Esto nos permite estudiar el horizonte del texto en su origen y contrastarlo con nuestro horizonte. En otras palabras, podemos definir la problemática a la que busca respuesta teórica y práctica esta plegaria. Porque el salmo es plegaria, no tratado.

Los israelitas transportaban su cargamento de politeísmo al margen de su dedicación particular a un Dios celosamente exclusivista. Para ellos el Señor solo; para los otros pueblos sus dioses variados: «Todos los pueblos caminan invocando a su Dios, nosotros caminamos invocando siempre al Señor nuestro Dios», dice Miq 4,5. ¿En qué relación se encuentran los muchos y el uno? El problema se agudiza al asentarse en Canaán, cambiando de cultura y progresando en ella. ¿Qué función tienen las otras divinidades, para los demás pueblos y para nosotros? Han tenido una función —contesta el autor—, garantizar la justicia entre los hombres; pero no la han cumplido, y esa función la asume ahora el Señor. Esto es lo que quiere inculcar una acción litúrgica breve, haciendo que el pueblo aclame a Dios, como único Dios suyo, como

Dios supremo y garante de la justicia. El salmo tiene función educativa: es plegaria que hace madurar una actitud.

Si preguntamos dónde se apoya ese razonamiento, no podemos dar una respuesta histórica precisa. Si el canto de Moisés, Dt 32, era ya conocido, como dice la tradición, él ofrece una primera respuesta acerca del reparto de pueblos y dioses. Que los dioses de naciones poderosas no aseguraban la justicia, lo habían sentido los israelitas en su propia carne. En cuanto a los dioses de Canaán, su especialidad era la vegetación, no las relaciones humanas. En cambio el Señor se había revelado a su pueblo como liberador de esclavos y protector de desvalidos, y otro tanto exigía de sus fieles. La predicación del Deuteronomio da testimonio de estas convicciones, que se ofrecen como tradicionales.

Estas son inferencias probables, ya que el salmo no pudo existir en el vacío mental. Suponemos en los israelitas una concepción «henoteísta», superando el politeísmo de otros pueblos, sin llegar plenamente al monoteísmo definitivo. En la renovación de la alianza dirigida por Josué (Jos 24), el jefe les plantea la elección, no indiferente, entre «los dioses a quienes sirvieron vuestros padres al otro lado del río, o a los dioses de los amorreos en cuyo país habitáis», o al Señor, como hará él y su familia o clan. No alega que esos dioses sean falsos, sino que el Señor ha sido el liberador.

e) Nosotros leemos los salmos con nuestros problemas y convicciones y concepciones. La parte positiva de este salmo, la experiencia del Señor como defensor del derecho de los oprimidos nos resulta fácil de comprender y asimilar. No así la referencia tan viva a otras divinidades, tan ajena a nuestro horizonte. ¿Cree realmente el autor bíblico que existieron otros dioses?, ¿que no fueron inmortales? ¿En qué sentido se dice que juzgaban y gobernaban a los hombres, hasta la toma de posesión del Señor?

Nos inclinaríamos a prescindir de Dt 32 y del presente salmo, como de piezas arqueológicas, monumentos de creencias primitivas hoy vacías de significado. Pero sería imponer violentamente nuestro horizonte y negar la palabra al salmo en su sentido original. Y lo que queremos es dejar hablar al texto original para que dialogue con nuestros presupuestos y problemas. Buscando una respuesta que respete la palabra del salmo, se me ocurre esta solución tentativa.

Los dioses de otros pueblos no son simplemente nulidades. Son esfuerzos humanos, en parte acertados y en parte erróneos, para expresar la experiencia religiosa de muchos pueblos. Naturalmente, cada expresión está condicionada por la experiencia humana, social e histórica, de cada pueblo. La experiencia religiosa fue muchas veces auténtica; el esfuerzo de representación simbólica fue sincero y en parte logrado; en la expresión se mezclaron limitaciones y errores que viciaron en diverso grado la representación. En cuanto representaciones simbólicas particulares de lo divino, podemos decir que responden de algún modo a la

realidad divina, que participan de ella reflejándola, que a través de ella se manifiesta de algún modo el verdadero Dios. Como empleamos la palabra «dios» para referirnos a nuestra idea (que consideramos metafísicamente pura), así podemos aceptar que se emplease la palabra «dioses» para referirse a esas otras representaciones impuras. Ahora bien, la impureza y el error pueden crecer y hacerse tan grandes, que vicien totalmente una determinada representación; entonces hay que descartarla y buscar otra nueva. Una muere con sus creadores o usuarios y otra ocupa su puesto. ¿Y no es la pluralidad un dato que vicia completamente cualquier representación de la divinidad? Eso no es tan fácil descubrirlo y asimilarlo; el salmo pudo activar el proceso de depuración.

Plantear la cuestión en términos de justicia, es decir, afirmar que la conducta injusta vicia radicalmente una representación de la divinidad, es una intuición religiosa importantísima. No sólo pragmática, sino metafísica.

Una religión estrictamente basada en el «do ut des» se vuelve gravemente injusta; porque el que más da, más recibirá del dios, sin que importe cómo ha conseguido y retiene lo que posee, de dónde toma para dar. Como el pobre puede dar menos, será menos favorecido del dios. Lo mismo podemos decir del poder militar o del talento. Un dios concebido en tales términos resulta parcial, sobornable; muy pronto se convierte en agente de injusticia. Entonces ya no cumple su misión religiosa, la vicia totalmente.

Un razonamiento semejante podemos hacer con los dioses intimidatorios. Ya el apelar sistemáticamente al terror es hacer injusticia al hombre. Además, un dios intimidatorio es fácilmente manipulable por un grupo en provecho propio, se convierte en agente de injusticia.

> «Durante ese tiempo veréis en Babilonia, llevados a hombros, dioses de plata, oro y madera, que infunden temor a los gentiles. ¡Cuidado!, no os asimiléis a los extranjeros, no os dejéis dominar del temor» (Carta de Jr 3-4).

Se dirá que lo expuesto es ajeno al salmo. También es ajeno a mí. Y no habría llegado a esta comprensión si no hubiera entablado diálogo con el salmo. No habría avanzado si hubiera despachado el salmo como antigualla superada. Más bien he practicado la reflexión dialéctica hasta la fusión de horizontes. El salmo, sometido a este diálogo, ha llegado a descubrirme lo más profundo de su visión.

Veremos que esa visión adquiere una modernidad sorprendente. Con acierto llama Jüngling a su libro *La muerte de los dioses* [3].

[3] El título del libro escrito en 1969 hace eco a la llamada «teología de la muerte de Dios», tema de enorme actualidad por un par de años, que hoy se nos antoja remoto. Pero la sustancia del problema, si no la formulación, es permanente.

4. *Identificación de los 'lhym = Jueces*

a) El destierro significa una revolución religiosa, aunque preparada y anticipada parcialmente.

Si hubiera que juzgar la historia con el criterio del éxito inmediato, los dioses babilonios habían demostrado su superioridad. A la cual añadían la sugestión de un culto esplendoroso y su presencia accesible en tantas imágenes bellas o impresionantes. En este clima religioso la polémica con o contra los dioses se extrema, y el gran poeta anónimo que solemos llamar Isaías Segundo rectificó definitivamente la concepción religiosa de su pueblo: nada de henoteísmo, sino monoteísmo purísimo.

Sin duda que conocía el salmo 82. El también emplea el esquema literario del juicio, aunque de otra manera más sutil y compleja. Leamos Is 41,21-29:

Presentad vuestro pleito, dice el Señor;
aducid vuestras pruebas, dice el Rey de Jacob;
que se adelanten y nos anuncien lo que va a suceder:
Narradnos vuestras predicciones pasadas y prestaremos atención;
anunciadnos el futuro, y conoceremos el desenlace;
narrad los sucesos futuros, y sabremos que sois dioses.
Haced algo, bueno o malo,
que nos demos cuenta y lo veamos todo.
Mirad, vosotros sois nada, vuestras obras, vacío;
es abominable elegiros.
Yo lo he suscitado en el norte, y ha venido,
en oriente lo llamo por su nombre...
¿Quién lo anunció de antemano para que se supiera,
por adelantado, para que dijeran: «Tiene razón»?
Ninguno lo narra, ninguno lo anuncia,
nadie oye vuestro discurso.
Lo anuncié yo el primero en Sión
y envié un heraldo a Jerusalén.
Busqué, pero entre ellos no había nadie,
ningún consejero a quien preguntarle...
Todos juntos eran nada; sus obras, vacío;
aire y nulidad sus estatuas.

El pleito del Señor con los dioses de Babilonia es una ficción literaria de Isaías: a esos dioses abundantes de Babilonia... el poeta les da una existencia literaria, como contendientes en un magno pleito. Una multitud contra uno solo, un silencio colectivo contra una voz dominadora. Al final del juicio —ficción literaria—, queda patente la ficción

ontológica de esos dioses. La ficción literaria sirve para descubrir la verdad y la falsedad, como palabra auténtica de Dios [4].

Establecida la nulidad ontológica de todos los dioses, salvo el único Dios verdadero, parece que el salmo ha cumplido su función pedagógica y puede ser eliminado de las colecciones oficiales. Más aún, el salmo podría favorecer un retorno al politeísmo moderado que es el henoteísmo.

b) El salmo no fue suprimido ni corregido y se siguió rezando. Cambió la identificación de los *'lhym:* no dioses, sino jueces y gobernantes «por la gracia de Dios».

Prueba de ello los targumes, que traducen *'lhym* por *dyny'* = jueces. Según Jn 10,34-36, Jesús da testimonio de esa interpretación del salmo y la supone comúnmente aceptada:

> «¿No está escrito en vuestra ley: Yo os digo que sois dioses? Pues si llama dioses a los que recibieron un nombramiento divino [a los que se dirige la palabra de Dios] y esa frase de la Escritura no se puede anular, ¿por qué me acusáis de blasfemia a mí, a quien el Padre consagró y envió al mundo, si digo que soy Hijo de Dios?»

El cambio de identificación se pudo hacer sin cambiar el texto del salmo. La cosa resultó tan fácil que los Padres y algunos autores modernos defienden que éste es el sentido original del salmo. Arguyen con Ex 21,6 y 22,7.8.10, donde algunos casos legales se resuelven acudiendo o jurando ante *'lhym.* El argumento no es convincente, porque en los casos alegados probablemente se trata de ordalia o juicio divino, con o sin juramento; en tal caso prueban lo contrario, que *'lhym* son dioses o Dios en función judicial. También apelan a Sal 58,2 cuyo sentido queda explicado [5].

Del mismo modo, el sentido original de *'dt 'l* no es la comunidad de Israel, según la analogía de Nm 27,17 y 31,16, que llaman al pueblo *'dt Yhwh.* Aunque Yhwh se funda con *'l* [6], el pueblo no se identifica con los jueces responsables. Pero al realizarse el cambio expuesto de referencia, se puede aplicar de modo particular a los jefes la denominación de *'dt.* Los jefes son ministros de Dios, quizá ungidos; administran la justicia en nombre de Dios:

> «[Josafat] estableció jueces en cada una de las fortalezas del territorio de Judá y les advirtió: Cuidado con lo que hacéis, porque no juzgaréis con autoridad de hombres, sino con la de Dios, que estará con vosotros cuando pronunciéis sentencia. Por tanto, temed al Señor

[4] Véase nuestro comentario a los *Profetas*, pp. 286s.

[5] Cf. pp. 243ss.

[6] Cf. pp. 198ss.

y proceded con cuidado. Porque el Señor nuestro Dios, no admite injusticias, ni favoritismos ni soborno» (2 Cr 19,5s) [7].

Si los ministros y jueces no son dioses, son divinos. Y esto basta para realizar la nueva identificación del salmo. El sentido queda claro: jueces y ministros reciben su poder para administrar justicia y nada más. Y administrar justicia en Israel es hacer valer los derechos de los que teniéndolos no los pueden hacer valer. El juez que se deja sobornar con perjuicio de los débiles no cumple con su obligación y puede ser condenado a muerte. Todos los ministros «por la gracia de Dios» habrán de rendir cuentas a Dios; más estrictamente ellos (Sab 6,1-11).

El salmo se convierte así en una acusación profética contra los gobernantes injustos, y en acto de esperanza de los humildes que invocan la intervención de Dios. El horizonte no se restringe a Israel, ya que soberanos y poderosos de otros países también pueden recibir autoridad de Dios, incluso para castigar a su pueblo (como de Nabucodonosor dice Jeremías 27). Además, en el tablero internacional Israel podrá representar un día a los pobres oprimidos y podrá apelar a Dios como árbitro internacional:

Dejaré en ti un pueblo pobre y humilde,
un resto de Israel que se acogerá al Señor. Sof 3,12s

Porque el Señor ama a su pueblo
y corona con la victoria a los humildes. Sal 149,4

Los gritos del pobre atraviesan las nubes
y hasta alcanzar a Dios no descansan;
no ceja hasta que Dios le atiende,
y el juez justo le hace justicia.
Dios tampoco dará largas...
hasta defender la causa de su pueblo
y darles la alegría de la salvación. Eclo 35,21.22.25

La injusticia socava los fundamentos de la convivencia social, en el orden nacional y en el internacional. La oscuridad es el reino de los injustos (Sal 11,2) [8]. Pero los gobernantes injustos no tienen impunidad sacra. No vale que invoquen sus prerrogativas recibidas de Dios: si los hombres han de respetar al Ungido del Señor, Dios sólo puede exigirles más. «Tú que eres hombre y no dios, ¿osarás decir: "Soy Dios", delante de tus asesinos?» (Ez 28,9). La condición mortal devuelve su verdadera dimensión al hombre: el que pretende ser «como dioses» (*k'lhym* de

[7] *Los Libros Sagrados:* Crónicas-Esdras-Nehemías, 143.
[8] Andersen interpreta la oscuridad como el reino de los muertos: «los que no se preocupan caminarán en las tinieblas, tropezarán en lo hondo de la tierra».

Gn 3,4), morirá «como Adán»; y el que se alza con título de príncipe, será como uno cualquiera. «Dios les dirige la palabra» (véase Jn 10,35) condenándolos. Y el pueblo aclama.

Después del destierro el salmo conservó su valor educativo y mantuvo en la liturgia una vibración profética.

5. *Lectura actual y cristiana*

Para una lectura actual y una transposición cristiana podemos tomar como modelos las dos lecturas o identificaciones documentadas. Podemos pensar en divinidades o ídolos y en autoridades humanas.

Empezamos por distinguir entre dioses personales con sus imágenes —paganos, destronados— y la cualidad de sacralidad que confiere la consagración. La segunda es en cierto modo divina y puede residir en la autoridad, en el prestigio de una conducta, en dones extraordinarios, etc.

Nos hacemos dos preguntas, correspondientes a las dos lecturas explicadas: ¿Existen hoy ídolos que deban ser destronados y condenados a muerte? ¿Hay autoridades que abusan de su autoridad recibida de Dios? Empezamos por la segunda.

a) Tomada en sentido propio, la autoridad «divina» reside en la Iglesia y otras organizaciones religiosas. ¿Están investidas de poder sacro solamente para el ejercicio de funciones cúlticas?, ¿o son de algún modo custodios de la justicia?, ¿o se han dividido las funciones? En cualquier caso, es válida una respuesta negativa: si esos mandatarios de Dios no favorecen la justicia, antes apoyan la injustica, su investidura sacra no los hace impunes. El pueblo oprimido puede reclamar al Dios de todos o a Jesucristo, Señor de su Iglesia, para que la purifique. La historia de la Iglesia e instituciones semejantes ha de responder a esta pregunta.

En sentido amplio, podemos detectar la sacralidad incluso donde es negada. En nuestra cultura, la autoridad civil es secular, no apela a una investidura sacra. Pero, bajo capa de secularidad, se puede esconder el mecanismo correspondiente. Si la autoridad se considera aparte e intocable, de alguna manera está usurpando poderes sacros, divinos. Aunque lo niegue expresamente. El salmo guarda su fuerza profética también para esos ministros de la injusticia. Por lo demás, en la concepción bíblica cualquier autoridad procede de Dios.

b) La segunda pregunta es inútil: ya no existen ídolos [9]. ¿Es cierto?

[9] A este problema se refiere el libro de J. L. Sicre, *Los dioses olvidados: Poder y riqueza en los Profetas preexílicos* (Madrid 1979): son «dioses», ídolos, que han denunciado los profetas, y que han olvidado peligrosamente los lectores. Peligrosamente porque, olvidándose de esa condición idolátrica, incurren en su adoración, incluso laica. Los profetas no los ignoraron; el cristianismo no debe olvidarlos. Son en el estudio de Sicre, el poder político-militar y las riquezas.

Un ídolo es una manufactura humana, que el hombre diviniza, a la cual se somete y ofrece víctimas. En una época los ídolos eran de manufactura: piedra y leño los baratos, plata y oro los caros. Pero el hombre es «faber» de otras maneras.

Consideremos primero los ídolos secularizados: creaciones del hombre, de los hombres, que se declaran supremas e intocables, a las que se exige sumisión y se ofrecen víctimas. En ese sentido pueden ser ídolos las ideologías, los valores artificiales, los poderes acumulados. Exigen sumisión prácticamente incondicional, aunque no sea religiosa; o bien neutralizan y eliminan toda posible rebelión. El ídolo lo hace el hombre; el que se somete colabora a la fabricación o a la conservación.

Los hay benévolos, que prometen y ofrecen; los hay intimidatorios. Tienen en común que son obra del hombre y esclavizan al hombre. A veces los llamamos mitos. Con frecuencia recurren a la oscuridad, producen cortinas de humo. No quieren ser reconocidos, confunden los valores, entorpecen la lucidez crítica. Amenazan los fundamentos de la convivencia por ser ministros de la injusticia. Deben ser destronados, fuera y dentro. La invocación a Dios como único Señor de todos los pueblos será liberadora.

c) Más refinados y peligrosos, más difíciles de reconocer son los ídolos mentales. En nuestra vida religiosa necesitamos de representaciones: imágenes, símbolos, conceptos. Son instrumentos para acercarnos a Dios, para hablar de él y con él, para vivir en comunidad religiosa con otros de la misma fe. Existe el peligro de divinizar esas representaciones, que son obra humana, aunque no de las manos. Salvo en momentos excepcionales, no podemos realizar nuestra vida religiosa y de fe sin un repertorio de ideas y palabras sobre Dios.

Ahora bien, nuestras ideas sobre Dios no son Dios, ni nuestros símbolos, ni nuestros conceptos ni nuestros enunciados [10]. El peligro de divinizarlos es sutil, porque no podemos vivir sin ellos y fácilmente tendemos a confiarnos. Antiguamente podían defenderse los idólatras alegando que no adoraban la piedra, sino lo que ella representaba; con todo, persistía el peligro grande de quedarse realmente en la imagen. Algo parecido puede suceder con nuestras representaciones mentales. Si las absolutizamos, si las queremos imponer a la fuerza, si les sacrificamos víctimas humanas, estamos cayendo en una forma de idolatría. Si nos imaginamos un Dios que no se preocupa de la justicia y se contenta con el culto, un Dios connivente y sobornable, esa idea no es dios ni de Dios; es ídolo. Si fingimos un dios intimidatorio, que establece un régimen de terror, estamos cayendo en idolatría. Y también si pensamos que podemos tener a Dios encasillado en una serie de afirmaciones o definiciones; o si intentamos manipularlo.

[10] Aquí se funda en parte la disciplina que san Juan de la Cruz denomina «noche del espíritu».

El «Deus semper maior» es una expresión profunda: siempre mayor en nosotros, superando lo que ya sabemos de él, más grande cuanto más próximo, menos sabido cuanto más conocido. El Señor se tiene que levantar periódicamente dentro de nosotros para juzgar nuestras imágenes de Dios y para condenar las que desmerezcan. En cierto sentido, han de morir muchas ideas nuestras sobre Dios, para hacer sitio a una idea cada vez más verdadera.

En esta línea habría que colocar la gran escena de Gn 32: Jacob luchando con Dios. Dios: alguien con quien pelear hasta que amanezca definitivamente [11]. Y el encuentro de Elías con Dios en el Horeb, que primero hace sentir su ausencia para ofrecer un medio inesperado de presencia [12].

La primera carta de Juan, gran documento del amor fraterno, termina con una frase inesperada: «Hijos, guardaos de los ídolos.» ¿Había peligro de idolatría entre aquellas primeras comunidades? Los ídolos se oponen al Dios verdadero y auténtico de que habla en el verso precedente: *«Sabemos que ha venido el Hijo de Dios y nos ha dado entendi*miento para conocer al Dios verdadero, y estamos con el verdadero, gracias a su Hijo, Jesús, el Mesías. Ese es el verdadero Dios y vida eterna.» Con todo, los cristianos pueden hacerse una idea falsa de Dios. Pueden convertir a Jesús en un ídolo para el entusiasmo y la adoración, prescindiendo de su exigencia de amor, que engloba la justicia. Una idea falsa de Jesús Señor puede convertirlo en instrumento de injusticia, de falta de amor. Los cristianos deben atenerse al Dios verdadero y guardarse de ídolos. Es un consejo permanente.

Nota sobre el método

En términos poéticos he analizado este salmo como pieza simbólica. El poeta emplea el símbolo de un juicio: juez es Dios, reos los dioses, acusación: la injusticia, sentencia: pena de muerte. Dentro del salmo las piezas y la acción forman una figura coherente.

Al relacionar la pieza de los *'lhym* del poema con su referente los dioses, surgen tensiones y preguntas que se pueden esquematizar en un sistema de relaciones: relación entre el Dios supremo y dioses subordi-

[11] «Quien a Dios ve se muere»,
dicen que has dicho tú, Dios de silencio;
¡que muramos de verte
y luego haz de nosotros lo que quieras!
¡Mira, Señor, que va a rayar el alba
y estoy cansado de luchar contigo
como Jacob lo estuvo!
¡Dime tu nombre! (Unamuno, Salmo I)

[12] Véase en el comentario a Sal 42-43, pp. 159s.

nados, relación entre dioses y administración de la justicia humana, relaciones entre dioses e inmortalidad. Es decir, de la semiótica, organización inmanente del poema, pasamos a la semántica, sentido de sus piezas y relaciones.

Esas relaciones se pueden explicar simplemente, con unas cuantas respuestas inmediatas que formulan algo del sentido del poema. Cabe también aplicar un proceso dialógico, haciendo dialogar la problemática del texto con la de otros autores bíblicos y con la nuestra [13]. P. e. mortalidad y nulidad (Isaías II); si son mortales ¿son dioses?; dioses y justicia, existencia de Dios e injusticia humana, ídolos mentales y su vitalidad, etc. El resultado de ese proceso hermenéutico es sacar a la superficie el sentido profundo del salmo, latente y potencial en el símbolo.

[13] Es el diálogo camino de la fusión de horizontes, de que habla H. G. Gadamer en su obra *Wahrheit und Methode*. Puede leerse la exposición resumida de R. E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston 1969). Entresaco alguna frase:

«Diálogo y no disección abren el mundo de una obra literaria» (pág. 7).

«La hermenéutica moderna encuentra en el traducir y en la teoría de la traducción un gran arsenal para explorar el problema hermenéutico» (31).

«De algún modo la formulación ya fijada se ha de restituir al movimiento del diálogo, un movimiento en que el texto cuestiona al intérprete y éste al texto» (200).

Pueden verse al final sus «Treinta tesis» (242-253).

ADDENDA

Pág. 293, n. 2: Cf. también J. Morgenstern, *The Mythical Background of Psalm 82:* HUCA 14 (1939) 29-126.

Salmo 90

1 אדני מעון אתה היית לנו בדר ודר
2 בטרם הרים ילדו
ותחולל
ארץ
ותבל
ומעולם עד עולם
אתה אל

3 תשב אנוש עד דכא
ותאמר שובו בני אדם

4 כי אלף שנים בעיניך
כיום אתמול כי יעבר
ואשמורה בלילה
5 זרמתם שנה יהיו
בבקר כחציר יחלף
6 בבקר יציץ
וחלף
לערב ימולל
ויבש
7 כי כלינו באפך
ובחמתך
נבהלנו
8 שת עונתינו לנגדך
עלמנו למאור פניך
9 כי כל ימינו פנו בעברתך
כלינו שנינו כמו הגה

1 Señor, tú has sido nuestro refugio
de generación en generación.

2 Antes que naciesen los montes
o fuera engendrado el orbe de la tierra,
desde siempre y por siempre tú eres Dios.

3 Tú reduces el hombre a polvo, diciendo:
«Retornad, hijos de Adán».

4 Para ti mil años son un ayer que pasó,
una vela nocturna.

5 Los arrastras, son un sueño al amanecer;
se renuevan como la hierba:

6 por la mañana se renueva y florece,
por la tarde se seca y la siegan.

7 ¡Cómo nos ha consumido tu cólera
y trastornado tu indignación!

8 Pusiste nuestras culpas ante ti,
nuestros secretos ante la luz de tu mirada,

9 y todos nuestros días pasaron bajo tu cólera,
y nuestros años se acabaron como un suspiro.

10 ימי שנותינו בהם שבעים שנה
ואם בגבורת שמונים שנה
ורהבם עמל
ואון כי גז חיש ונעפה
11 מי יודע עז אפך
ומי רא תך עברתך

12 למנות ימינו כן הודע ונבא לבב חכמה
13 שובה יהוה עד מתי
והנחם על עבדיך
14 שבענו בבקר חסדך ונרננה
ונשמחה בכל ימינו
15 שמחנו כימות עניתנו
שנות ראינו רעה
16 יראה אל עבדיך פעלך
והדרך על בניהם
17 ויהי נעם אדני אלהינו עלינו
ומעשה ידינו כוננה עלינו
ומעשה ידינו כוננהו

10 Aunque uno viva setenta años
y el más robusto hasta ochenta,
su afán es fatiga inútil,
porque pasan aprisa y vuelan.
11 ¿Quién conoce la vehemencia de tu ira,
quién ha sentido el peso de tu cólera?

12 Enséñanos a llevar buena cuenta de nuestros años
para que adquiramos un corazón sensato.
13 Vuélvete, Señor, ¿hasta cuándo?
ten compasión de tus siervos:
14 por la mañana sácianos de tu misericordia,
y toda nuestra vida será alegría y júbilo;
15 danos alegría por los días en que nos afligiste,
por los años en que sufrimos desdichas.
16 Hágase visible tu acción a tus siervos,
y a sus hijos tu gloria.
17 Baje hasta nosotros el favor del Señor, nuestro Dios,
y haz prosperar la obra de nuestras manos,
¡prospere la obra de nuestras manos!

1. *m'wn:* morada, aquí con la connotación de acoger y proteger; algunos con una pequeña corrección leen *m'wz,* armonizándolo con otros textos del salterio.

bdwr wdwr: equivale a la historia humana, medida por el ritmo de las generaciones. En Dt 32,7 es paralelo sinonímico de *'wlm,* aquí es antitético.

2. *wtḥwll:* algunos lo leen como activo, con Dios como sujeto y la tierra como complemento; en imagen materna Dios pare la tierra: véanse Dt 32,18 «Despreciaste a la Roca que te engendró y olvidaste al Dios que te dio a luz.» Creo que es mejor leer una forma pasiva, con el femenino *'rṣ* como sujeto: compárese con la expresión de la Sabiduría en Prov 8,24s «Antes de los océanos fui engendrada... antes de las montañas fui engendrada» (el contexto próximo de este texto tiene varios términos en común con el salmo: tierra y orbe, montes, antes, siempre).

m'wlm 'd 'wlm: son antítesis en cuanto contraponen al tiempo de la historia una duración supracósmica.

3. El paralelo *'nwš = bn 'dm* es clásico: aparece en la reflexión gloriosa sobre el hombre (Sal 8), como en esta reflexión melancólica.

dk': sustituye como forma más expresiva al *'pr* de Gn 3,19: *'pr* dice simplemente el resultado, *dk'* sugiere el proceso de triturar; compárese con el *ktt* de Job 4,20.

šwbw: no a la vida, sino a la muerte; no habla a las generaciones, que no vuelven; simplemente repite en imperativo lo que ha expresado en yiqtol: Dios hace volver y ordena volver.

4. *ky y'br:* no mientras pasa, sino una vez pasado, con sus acontecimientos. La vela nocturna mide un tercio de la noche. Pasada en vela, se puede hacer larga, pasada en sueño, no se aprecia.

5. El verso es difícil y se presta a diversas correcciones e interpretaciones. Entre otras razonables, me agrada un poco más la siguiente: la primera sentencia es *zrmtm šnh yhyw bbqr* = los arrastras, son sueño al amanecer. *Zrm* significa llover con fuerza [1], y su consecuencia es arrebatar (como *ś'r* puede significar el arrebatar del temporal, Sal 58,10). La segunda sentencia es *kḥṣyr yḥlp* = se renueva como la hierba, y sirve para plantear la comparación. El verso siguiente amplifica la comparación tomando *bbqr* de una imagen, *yḥlp* de la otra. Para la imagen del sueño al amanecer, véase Sal 73,20. Otros unen el primer *bbqr* con la hierba.

6. *wḥlp:* cambiar, renovarse, rebrotar, retoñar (subrayando el morfema re-). Es un rebrotar para parecer y porque perece. Compárese con Is 40,7.

ymwll: polel de *mwl/mll* = cortar, segar, como en Job 24,24; significa marchitarse en Job 14,2; 18,16 y, por el paralelismo, probablemente también en Sal 37,2.

7. *nbhl:* espantarse, desconcertarse; véase Sal 104,29.

8. Compárese el primer hemistiquio con Sal 50,21 y 51,5. *'lm* = oculto, como en Sal 19,13.

9. *pnw:* pasan, se van; es decir, los años van llegando *b'w* y se van marchando. *Hgh:* murmullo, bisbiseo, suspiro.

10. Leo el primer verso como concesivo, el segundo como principal.

[1] D. W. Thomas, *A Note on zrmtm šnh yhwh in Ps 90,5:* VT 18 (1968) 267s; St. Schreiner, *Erwägungen zum Text Ps 90,5.10:* Bib 59(1978) 80-90.

šnwt: es plural poético, como en Dt 32,7; *bhm:* indica la suma, la cuenta; *gbwrh:* en sentido físico indica el vigor, «si uno es vigoroso, robusto»; en sentido de duración se usa en la literatura posbíblica.

rhb: agitación, afán; *ḥyš:* infinitivo adverbial.

11. Aceptando la corrección de BH, resulta un paralelismo riguroso y el sentido se aclara:

mî yōdēʿ ʿoz ʾappeka
mî rōʾē tok ʿebrateka

12. *kn:* con valor adverbial, debidamente, como es justo, bien. *Nbʾ:* es término agrícola, cosechar, meter en el granero. *Ḥkmh:* funciona como adjetivo de lbb: contando bien los años de la vida, cosechamos una mente sensata.

13. *šwbh:* comparado con Ex 32,12, que lleva también el paralelo *hnḥm,* se referiría a la cólera antes mencionada, «vuélvete de la cólera, cesa en la ira»; o simplemente, vuélvete hacia tu pueblo, según Sal 6,5; 80,15.

14. *śbʿ:* saciarse de comida en Dt 32,15, de los bienes del templo en Sal 65,5, de favores en Dt 33,23.

15. *ymwt:* forma poética como en Dt 32,7. Los dos verbos en qatal forman oraciones de relativo.

16. *pʿl:* la acción o actuación o intervención de Dios; véanse Dt 32,4; 33,11.

17. *nʿm:* belleza, encanto, atractivo, favor; véase Sal 27,4.

1. *Composición*

Me remito al estudio reciente sobre la composición del presente salmo: P. Auffret, «*Essai sur la structure littéraire du Psaume 90*, Bib 61 (80) 262-276. El autor, después de un análisis por partes, teniendo en cuenta los signos de superficie, ofrece dos cuadros de síntesis. En el primero la líneas horizontales y las columnas verticales resultantes, con el juego de paréntesis y corchetes, indican el tejido de relaciones entre las diversas partes. En el segundo aduce algunos términos articulatorios o significativos de la composición del salmo. Me contento con transcribir estos esquemas, que el lector puede ver justificados y comentados en el artículo citado: (en el cual hallará también bibliografía pertinente).

Primer cuadro: entre corchetes los versos que razonan la actuación divina, entre paréntesis los versos en que se conjugan también los efectos en el hombre:

			5-6			(13)	
		3	(7)			14	
1	[2]	[4]	[8]	[11]	12		17
		5-6	(9)			15	
			10			16	

Segundo cuadro:

1	(ŠWBW) ʿD BBQR		
2	[3] [5-6]		
4	*klh*	(ŠWBH) ʿD	
5	*ky* [7]	[13] ʿBDK	
6	*ʾpk*	*ʿl*	
8	ʿD ŠNYM *lngdk* *ʾk*		BBQR
9	ʾDNY MʿN [1] *ʾth* [2] *ky* [4] *bʿnyk* [8] [11] *ydʿ* [12] YMYNW [14-15] *ʿl* [17] NʿM ʾDNY		
10	KYWM *l.pnyk* *ʿbrtk*	ŠNWT // YMWT	
11		(cf. 14 : KL YMYNW)	
13	*ʿbrtk*	*ʿl*	
14	*ky* [9]	[16] *ʿbdk*	
15	*klh*		
17	[5-6] [10]		
18	YMY-ŠNWTYNW		
19	(cf. 9 : KL YMYNW // ŠNYNW)		

2. *Dos modos de explicación*

a) Partiendo del sentido obvio del salmo, reflexión sobre la caducidad humana, se puede buscar fuera del salmo una situación típica o individual que explique el arranque y el desarrollo del poema. Es lo que pretendían los autores de los antiguos títulos y lo que persigue con el talento acostumbrado Delitzsch.

El título atribuye el salmo a Moisés, «hombre de Dios» = profeta. Repasando la historia de Moisés como la cuenta el Pentateuco y aceptando básicamente la historicidad del relato, Delitzsch encuentra una situación histórica que responde a maravilla al salmo. Interesa sobre todo el relato de Nm 13-14.

Por su rebelión, el Señor ha condenado a los israelitas a merodear por el desierto hasta que se acaba la presente generación. Después de las generaciones de los patriarcas (v. 1), la generación del desierto pasa sus días «bajo la cólera de Dios» (9); aunque cumplan setenta y aún ochenta años (10), fracasará su empeño, pues no llegarán a contemplar la gran obra de Dios, cuando los haga entrar en la tierra prometida. La orden de morir (3) es la sentencia dictada contra los rebeldes, que morirán en el desierto; el renovarse de la hierba es el acceso de la nueva generación (5); el «nosotros» o «tus siervos» (7.16) se refiere a la comunidad de Israel, la aflicción (15) es el tiempo del desierto.

La explicación articulada se confirma con múltiples correspondencias verbales entre el salmo y el Dt, especialmente Dt 32-33; algunas genéricas, otras típicas, otras exclusivas de ambos textos:

'yš 'lhym: Dt 33,1; Jos 14,6
'dny: frecuente en boca de Moisés; p.e. Dt 3,24; también Ex 15,17
dwr wdwr: Dt 32,7
m'wn: Dt 33,27
ḥwll: Dt 32,18
'l como predicado: Dt 3,24
montañas antiguas: Dt 33,15
mll: véase *mlylt*: Dt 23,26
'p + *ḥmh*: Dt 9,19; 29,22.27
šnwt: Dt 32,7 (exclusivo)
ḥyš: Dt 32,35
šwbh: Ex 32,12
'bdyk: Dt 9,27; 32,36
ymwt: Dt 32,7 (exclusivo)
'nh: Dt 8,2s
p'l: Dt 32,4
hdr: Dt 33,17
m'śy ydynw: frecuente en Dt

b) La tesis de Delitzsch se podría aceptar con una rectificación importante. No son los sucesos del desierto lo que ocasiona y explica este salmo, sino las narraciones del Pentateuco y los poemas finales de Dt. El autor no es Moisés poco antes de su muerte, sino un poeta posterior que se dejó inspirar por textos que la tradición atribuía a Moisés. Esa inspiración es sólo parcial, pues bastantes datos del salmo no encajan en la situación propuesta.

Si apuramos esta versión moderada de la teoría, suponiendo que el autor escribió su poema como comentario o reflexión lírica sobre textos del Pentateuco, tendríamos un punto de arranque exterior al salmo, que ayuda a explicarlo.

Para la sección de la cólera y los versos inmediatos también se podría aducir la semejanza del Sal 51, con los siguientes términos en común: *'wwn, lngd, ḥsd, hwdy', ḥkmh, śmḥ, rnn, lb*. La semejanza se explica por el tema común.

c) La explicación inmanente se atiene a los datos del salmo y a su organización, sin renunciar a semejanzas externas ilustrativas.

El poema es una meditación sobre la vida humana, a la luz de Dios, terminada en plegaria. Meditación colectiva de unos israelitas (enunciados en plural), sobre su condición humana concreta, en gran parte compartida con otros (remontándose al origen común del Génesis); la plegaria es propia de Israel. En otros términos: en cuanto hombres somos mortales y también pecadores; como israelitas pedimos a Dios que nos auxilie en esta situación.

¿Cuál es el proceso mental del salmo? (no pregunto aquí por la disposición externa). ¿Parte de la eternidad de Dios para bajar a la caducidad humana?, ¿o parte de la caducidad humana, que le recuerda la eternidad de Dios por contraste? Creo que la segunda hipótesis es la correcta y que el salmo es pariente espiritual de Eclesiastés y Job, de Eclo 40,1-17, y con otra perspectiva, de Sab 2,1-5[2].

[2] König defiende la eternidad de Dios como tema y tonalidad del salmo: «La eternidad de Dios es la tónica del salmo 90». «El pensamiento principal que domina al orante

Es clara la referencia a Gn 2-3: el hombre es *bn ʾdm*, ha de volver al polvo, está sometido a la condena = ira de Dios. En el poema domina el campo semántico del tiempo: «generación, perpetuidad, antes, hasta, cuando, año, día, ayer, noche, vela, mañana, tarde» (algunos repetidos, especialmente años y días); entran en el campo: «suspiro, volamos, aprisa, pasar»; y los seres cósmicos nacen y son paridos como hombres.

El campo del tiempo gobierna con rigor el poema. En orden descendente de duración colocaríamos: perpetuidad, generación, años, días, ayer, noche, vela, mañana, tarde. En dirección ascendente colocamos: la duración de una planta, la vida de un hombre, la historia humana, el tiempo del cosmos, la duración de Dios. Los términos se distribuyen en una serie de correlaciones, sean equivalencias o contrastes, como: vida de la planta / vida del hombre, setenta-ochenta-mil / ayer, una vida / las generaciones; la dirección mañana-tarde / mañana-toda la vida.

Esta organización semántica del salmo no coincide con la composición externa del mismo. Ambos factores contribuyen, por su lado y en correlación, a la configuración del poema, y han de ser observados para su comprensión. Ambos son inmanentes al poema.

d) Otra cuestión es la relación en el salmo entre muerte y pecado. Al aludir al relato del Génesis, el autor acepta una relación de hecho, ancestral; al confesar los propios pecados, se enfrenta con un castigo que sobreviene a la condición ya mortal del hombre. El tiempo, constitucionalmente caduco, del hombre puede estar sometido a la ira o al favor de Dios; cosa que, al menos para Israel, decide el pecado. Parece actuar al fondo la doctrina común del Deuteronomio: cumplid la voluntad de Dios «para que viváis largos años en la tierra». Esos años largos son limitados para un hombre, «hasta ochenta», se prolongan a través de las generaciones, «sus hijos».

En qué consiste específicamente el pecado, no se dice. «Nuestras culpas» son muchas y variadas; el pecado de Adán será simplemente el que narra el relato aludido al Génesis. El salmo no permite afirmar que el pecado consiste específicamente en rebelarse contra la condición mortal del hombre.

Sí podemos decir que la meditación sobre la caducidad humana conduce a una conciencia renovada de la condición pecadora. Sobre todo si la muerte común llega prematuramente, como castigo de un delito que lleva aneja una sentencia penal. En ese caso no queda tiempo para una compensación, como la pide el salmo; en ese caso culmina trágicamente la condición mortal del hombre. El mandato perentorio de Dios a Adán (3) podría sonar mucho antes de los ochenta o setenta años. Aun-

es que Dios sobrepasa las barreras del tiempo, porque ya existía y sobrevive a todos los cambios de una humanidad caduca». Es decir, empuja a segundo término la perspectiva antropológica.

que no se dice expresamente, es posible que el orante quiera conjurar semejante peligro.

El salmo, más que hacerse preguntas y buscar respuestas, contempla y ora; eso sí, supone e implica una serie de conocimientos y convicciones. Nos toca a nosotros dirigirle nuestras preguntas intentando sacar a flote sus implicaciones profundas.

3. *Comentario*

La *primera parte* comprende seis versos amplios (según BH) con la siguiente fórmula rítmica: v.1 anacrusa 4+2, v.2 3+3+4, v.3 3+3, v. 4 3+3+2, v.5 4+2, v.6 3+3. Se disponen en tres dísticos, mostrando la desproporción de tamaño entre los versos dedicados a Dios y los dedicados al hombre.

Esta primera parte propone vigorosamente el contraste entre la duración humana y la de Dios. El poeta se remonta raudamente en el tiempo: humano, cósmico, divino.

1.ª El título dice: «Plegaria de Moisés, hombre de Dios». Ya Agustín afirmaba: «Moisés fue ministro del AT y profeta del NT... No hay que creer que Moisés haya escrito este salmo, pues no se encuentra entre los escritos que recogen sus cánticos..., es un recurso para dirigir la atención del lector o del oyente».

1. *m'wn*=morada, refugio. La imagen espacial no sorprende en una primera lectura; en lecturas sucesivas se advierte su contraste con el tema temporal. Una morada o un refugio: algo estable en el flujo de las generaciones; más allá de ellas y accesible como espacio seguro [3]. ¿De dónde viene la seguridad? ¿Se sitúa totalmente fuera del torrente que arrastra las generaciones? Más bien parece como si el fluir sucediese dentro de un espacio, dentro de un cauce que las contiene y unifica a todas.

Porque, ¿a quién designa el «nosotros»? ¿Son los que hablan en este momento una generación definida por la contemporaneidad en un lapso limitado?, ¿o hay un «nosotros» que engloba varios grupos sucesivos? Así es: «nosotros» dice grupo de algún modo homogéneo; pero aquí se trata de un grupo que sólo se realiza en la sucesión y la continuidad. Retirándose unos, vendrán otros, y unos con otros forman un «nosotros». ¿Capaces de acogerse a Dios como grupo continuo?, ¿o grupo continuo porque se acogen a algo, alguien estable? El mero sucederse no basta para la identidad del «nosotros»; le hace falta un punto estable y común de referencia. Es el «tú». El Dios que trasciende el tiempo, al hacerse un «tú» apelable, permite establecer un nosotros que, sin trascender el tiempo, trasciende y engloba cada individuo, cada generación.

[3] König ve en la primera parte del salmo «la mirada admirada a la roca firme de la providencia por los hombres, en el torrente de las edades».

Desde el primer momento del poema domina la conciencia del existir y hablar sólo como generación: algo que advino y se marchará.

> «Una generación se va, otra generación viene, mientras la tierra siempre está quieta», dice Ecl 1,4; el salmo dice más bien: «Tú eres nuestra morada».
>
> «Querer tú vivir siempre fuera hacer agravio a los que murieron para que vivieses y a los que aguardan a que te vayas para venir» (Quevedo, «La cuna y la sepultura»).

¿Cuáles son esas generaciones? El Cronista se preocupará por registrarlas, para perpetuar sus nombres en un libro. Nombres y libro: bien poca cosa frente a la conciencia intensa de vivir y tener un refugio o morada.

2. Más allá de las generaciones humanas, el orbe con las antiquísimas montañas (véase Hab 3,6). Según Gn 1, las montañas le llevan a la humanidad sólo un par de días, son prácticamente contemporáneas. ¿O son diversos los días de Gn 1, en cuanto días de Dios, no existentes fuera de él y antes de él, como existe la semana antes de que el obrero se ponga a trabajar? La visión sugiere un gran salto hacia atrás, como en la gran serie de «antes de, todavía no» de Prov 8. El poeta se quiere remontar mucho más lejos de cualquier generación israelita o humana, y tropieza con las montañas, que ya estaban ahí. ¿Y por qué no los astros o constelaciones como en Job? Porque el poeta afinca la mirada en territorio humano, que es la tierra. ¡Que siendo su territorio, dure más que él; que siendo mirado y hollado, le sobreviva...!

3. Desde su puesto que trasciende el tiempo, ese Dios se dirige al hombre conminándole su destino y ejecutándolo. La historia del Génesis está presente a la memoria, haciendo que se anticipe el tema del castigo. El que modeló al hombre, dándole consistencia, lo hizo deleznable; el que integró sus partes lo deja desintegrarse. Lo tritura, lo pulveriza: ¿capricho de artesano cansado de su obra?, ¿o es que el artesano necesita el barro para modelar nuevas figurillas? No es ésta la visión bíblica. Se trata más bien del destino de retornar: el que es hijo de *'adam,* y como tal hijo de *'adama*=tierra, pertenece a ella [4]. ¿Y no son deleznables las montañas? ¿Qué erosión se ensaña con la estructura humana que respeta o no puede con las montañas?

[4] En diferente tonalidad medita Pemán una idea semejante:

> Hasta el corazón me llega
> tu olor de doncella pura,
> que, al invadirme me anega
> en tu aspereza segura.
> ¡Ay, tierra, qué preparado
> para ser tuyo mañana!»

Una montaña se inclina y se derrumba,
  una roca se mueve de su sitio,
el agua desgasta las piedras,
  la avenida inunda las tierras;
y tú destruyes la esperanza del hombre;
  muerto el varón, ¿puede revivir?
Lo aplastas para siempre y se va,
  le demudas el rostro y lo expulsas.
Job 14,18-20

En todo el salmo Dios habla una sola vez, dando la orden de retornar. Un imperativo tan genérico, *šubu*, ¿no podrá funcionar en otra dirección? Volved: ¿a dónde? Si son de tierra, a la tierra; pero si son de Dios, como imagen, ¿por qué no han de volver a Dios? Volved: ¿a dónde hemos de volver, a quién volvernos? ¿No es él nuestro refugio de generación en generación? «Lo que viene de la tierra vuelve a la tierra, lo que viene del cielo vuelve al cielo» (Eclo 40,11).

4. Las medidas humanas del tiempo no sirven para Dios. O bien, ninguna medida es aplicable a Dios. 2 Pe 3,8 completa la frase: «Para el Señor un día es como mil años y mil años como un día». Ateniéndonos al salmo podemos razonar: multipliquemos por 365.000 para empezar a decir algo sobre Dios. Tal proporción puede tener sentido conceptual, pero desborda la fantasía. Es lo que nos pasa cuando contamos en años de luz, una medida matemática desproporcionada para nuestra imaginación. No podemos aplicar a Dios las dimensiones del espacio, pues tampoco en años de luz se mide su distancia o su duración. Los conceptos y representaciones que llamamos días, noches, años, no hacen sentido aplicados a Dios.

A medida que los círculos concéntricos se acercan a su centro, el segmento de circunferencia comprendido entre dos radios es más breve, y al revés. Llegados al centro, toda la dimensión extensa queda fuera: mil kilómetros de un círculo lejano, un milímetro de un círculo próximo, es lo mismo. El hombre emplea esas circunferencias de radio diverso: un girar de tantas horas que llama día, un girar de tantos días que llama año. ¿Está Dios en el centro, presente a cada punto giratorio? [5],

[5] El pensamiento de Raimundo Lulio suena así en la trasposición de Pemán:

¡Qué vano ha sido mi empeño
de hacerte claro y preciso!
Tú eres el punto indiviso
que ni es grande ni es pequeño,
ni tiene orilla ni lado,
ni llena un ser limitado
que se afirma ni se niega...
¡Dime, Amor, adónde llega
lo que nunca ha comenzado! (XXXII).

¿está Dios fuera de todos los círculos, abarcándolos a todos? Las dos cosas y ninguna. Puede aparecer de improviso en cualquier momento, «revelando su acción», y puede prolongar su misericordia por mil generaciones.

Esa visión que sobrecoge por su grandeza ¿es consoladora o desoladora? Por ahora parece reforzar la melancolía del salmo: la grandeza de Dios me empequeñece. Pero en lógica humana podríamos argüir: si le da lo mismo a Dios mil años que un día, ¿por qué no nos concede mil años? (como los personajes antediluvianos). Pues mil años serían otra medida de la caducidad: «En la tumba nadie discutirá por mil años o cien o diez» (Eclo 41,4).

5-6. Como un sueño, como la hierba. Aceptando el sentido propuesto de *zrm*=arrastrar del aguacero, parafraseo:

Unas chozas de adobe enhiestas sobre el páramo, con la solidez de su sequedad. De repente descarga una lluvia torrencial, las corroe y desmenuza, las revuelve en fango y las arrastra. Queda el páramo allanado, con el recuerdo de un sueño: ¿existió aquel poblado de chozas o lo habíamos soñado? Así los hombres de tierra: «casas de arcilla cimentadas en barro» (Job 4,19): sobreviene la lluvia torrencial y teofánica, de Dios, y la vida es un sueño al amanecer.

Sí, al amanecer echa un brote la planta y florece para su destino efímero.

«et, rose, elle a vecu ce que vivent les roses, l'espace d'un matin» (Malherbe).

«cuna y sepulcro en un botón hallaron» (Calderón).

«en cuyo ser unió Naturaleza la cuna alegre y triste sepultura» (Sor Juana Inés de la Cruz).

> «Como crecen las hojas en un árbol frondoso,
> una se marchita, la siguiente brota,
> así las generaciones de carne y sangre:
> una muere y otra nace» (Eclo 14,18).

Al atardecer las flores son un recuerdo nostálgico de un día luminoso, un olor melancólico a hierba que se seca. Así cada hombre al terminar el día en que le tocó abrirse y florecer «bajo el sol». Cuatro verbos en un verso excelente por su concentración: cuánta actividad para pasar más aprisa. En la meditación ya se siente el zumbido de la guadaña, la gran siega de la muerte.

El paralelismo bien ritmado conduce a la pausa tras la primera parte.

La *segunda parte* comprende, como la primera, seis versos. «Ira y cólera» marcan en inclusión sus límites y establecen su sentido. Sigue martilleando el tema de los días y los años. Si la primera parte veía el tiempo humano a la luz de la duración divina, esta parte lo ve a la luz de la cólera divina.

7. El verbo «consumir» puede hacer pensar en una vida malograda, en una muerte prematura como castigo. En la muerte antes de tiempo se revela más trágicamente la caducidad del hombre. Ezequías se quejaba: «Mediada la vida tengo que marchar hacia las puertas del Abismo, me privan del resto de mis años» (Is 38,10). La generación del desierto no muere en el acto, su castigo es no entrar en la tierra prometida; tampoco su guía, Moisés, muere prematuramente, sino que es castigado a no entrar. Por otra parte, un anciano puede morir serenamente, sin que le espante la cólera divina. Incluso un malvado, dictamina Job: «Así acaba su vida dulcemente y bajan serenamente al sepulcro» (21,23).

Por eso, dejando el caso de la muerte prematura, que puede estar sugerido por la hierba «segada», pasamos a la visión no diferenciada del salmo. La melancolía de los versos precedentes, con su ingrediente de dulzura, da paso al sentimiento trágico, cuando dos realidades se yerguen frente a la conciencia: pecado del hombre e ira de Dios, estrechamente ligados. En la sentencia de «retornar» ya apuntaba un gesto de ira, que se hacía más espeso en el aguacero teofánico. Ahora «se revela la reprobación de Dios» (Rom 1,18).

8. Percibimos que no es simplemente un principio intrínseco de desintegración lo que nos hace deleznables, sino más bien una fuerza extrínseca que nos consume y desconcierta con su poder y eficacia. O mejor, que esa fuerza, en vez de inhibirlo, activa nuestro principio de desintegración. Es terrible esa fuerza; y más terrible es que proceda de Dios, «nuestro refugio». Esto nos «desconcierta». ¿Tiene alguna explicación semejante fuerza hostil? Una explicación que la domestique o que serene la angustia, no; una explicación que incluso la agrava, sí. Es que la provoca, la desata nuestro delito.

Quisiéramos esconder o enterrar eso que nos avergüenza amargamente, y Tú lo agarras y lo colocas delante de ti y delante de mí; y tengo que confesar que está justificada tu ira. Incluso a mí mismo se me ocultan movimientos, deseos, actitudes en los antros de la conciencia; y Tú diriges allá tu rostro como un foco que ilumina lo recóndito; y tengo que confesar que tu cólera está justificada.

9. Efectivamente, es la ira de Dios lo que imprime esa absurda velocidad a nuestros días, lo que quita consistencia a nuestros años. Un suspiro o un bisbiseo, es decir, un mover sutilmente los labios, un rumor apenas audible para el que lo pronuncia, y se acabó; retorna la inmovilidad y el silencio. Eso es cada año de nuestra vida. ¿Vale la pena contarlos?, ¿formarán entre todos una sentencia memorable, o harán una frase sin sentido?

> «Ayer se fue; mañana no ha llegado;
> Hoy se está yendo sin parar un punto;
> soy un fue y un será y un es cansado».
> (Quevedo, «Ah de la vida»)

10a. Hagamos la prueba: no en nosotros, que para contar los años tenemos que irlos anulando, sino en los otros; no en cualquiera, sino en los que no malogran la vida. En la cuenta resultan setenta años, con mucha salud hasta ochenta. Ya pasó la era antediluviana en que la vida se medía por siglos: «Mi aliento no durará por siempre en el hombre» (Gn 6,3). Un niño se imagina que setenta años es un tiempo exorbitante, un joven impaciente pensará que el tiempo no avanza:

La vida nueva que en niñez ardía,
la juventud robusta y engañada,
en el postrer invierno sepultada,
yace entre negra sombra y nieve fría.
No sentí resbalar mudos los años;
hoy los lloro pasados y los veo
riendo de mis lágrimas y daños.
(Quevedo, «Huye sin percibirse»)

10b. Ya que no bastan los números, pesemos su sustancia. El resultado es un terrible déficit: un afanarse en vano. Como si el puro afanarse fuera el sentido de la vida, ya que no lo es el resultado. Afanarse para seguir viviendo y vivir para afanarse:

No nace del barro la miseria,
la fatiga no germina de la tierra;
es el hombre quien engendra la fatiga.
(Job 5,6s)

Cuando llegue al final y me vuelva a mirar atrás me parecerá contemplar una carrera que yo he ganado para perder: los años corren «veloces», yo «vuelo».

11. Pues si tal es el resultado de la ira de Dios aplicada al tiempo humano, si en nuestra estéril caducidad se revela la cólera de Dios, «¿quién podrá conocer la vehemencia de tu ira, quién apreciar la violencia de tu cólera?» Más que la duración de Dios nos sobrepasa su cólera: aquélla nos ofrecía un refugio más allá de nuestro fluir sin descanso; ésta nos abruma con su peso inmediato e incomprensible. No la abarcamos ni la entendemos; sólo sabemos que está justificada.

Con esta pregunta sin respuesta, con esta ignorancia trágica, termina la segunda parte del salmo pidiendo una pausa.

El paso a la oración indica el comienzo de la *tercera parte*, que está puntuada por siete imperativos más dos yusivos. El salmo hasta ahora ha sido descenso: de la tristeza de tener que morir a la tragedia del pecado y la cólera divina. Al tocar el punto más bajo, el orante busca salir a flote rezando a Dios. Podemos distinguir tres momentos en el proceso, aunque los dos últimos estén real y poéticamente imbricados.

El primero es la aceptación resignada, sin ilusiones; es sensatez.

El segundo pide una compensación de bienes por las desgracias pasadas, todavía con algo de cálculo, como si el sufrimiento fuera una especie de mérito para el gozo o al menos su medida.

El tercero pide la fecundidad de las acciones.

Esta tercera parte, como las anteriores, consta de seis versos.

12. El primer verso está todavía vinculado a lo anterior: con el arte de contar resignadamente los años, el hombre espera atesorar cordura. ¿Vale la pena? Si Dios hace de maestro, sí vale la pena. El paso de los años irá dando su «cosecha» sazonada que iremos acumulando. El corazón madurará de sensatez. Ya que no podemos contar los años de Dios, ni apreciar la vehemencia de su ira, quedémonos con ese cómputo proporcionado a nuestras fuerzas. Iremos cumpliendo años, los nuestros, los que nos tocan; y ese será nuestro cumplimiento.

> «morir al paso de la edad espero;
> pues me trujeron, llévenme los días»
> (Quevedo, «Si no temo»)

13. El primer imperativo dejaba todavía bastante a la actividad humana: el hombre tenía que ir numerando años y cosechando sensatez. Eso era una condición para todo lo que sigue. A partir de la aceptación radical puede suceder el cambio decisivo; si faltase esa cordura básica no se podría seguir adelante. No que lo contrario sea el pecado específico a que se refiere el salmo (como dice Weiser), pues aquí se habla de «sensatez», no de obediencia a Dios. Aunque no se puede negar que la falta de esa sensatez deformará éticamente la condición humana.

Con todo, el verdadero cambio, el comienzo del verdadero ascenso ha de suceder por una acción enteramente divina, que el hombre puede sólo suplicar. Haber sido admitido a la oración, haber llegado a esta petición audaz ya es mucho y justifica la angustia precedente. Es como el grito del hombre que responde a la intimación de Dios: «—¡Volved, hijos de Adán! —¡Vuélvete, Señor, que ya es hora!» El hombre presentando su miseria apela a la «compasión» divina, y presintiendo ya la compasión, se siente «siervo».

14-15. El verso 13 gritaba dos imperativos para iniciar el movimiento: cambio personal de Dios, a favor de sus siervos. Los versos 14 y 15 acoplan dos imperativos de acción divina directamente a favor del pueblo: suenan al comienzo de ambos versos, muy aliterados, y articulan un proceso en dos momentos: «sácianos, alégranos». Quedan lejos de la resignación del v. 13, aunque recogiendo de él en el cómputo de los años.

Se pide «saciedad», que engendrará gozo vitalicio. La capacidad de recibir y desear define los límites de la «saciedad», ya que la «misericordia» de Dios no tiene límites. La misericordia (*ḥsd)* se opone a la

cólera: el hombre se sentía incapaz de «soportar» la cólera divina, que lo superaba y abrumaba; en cambio, se considera capaz de «saciarse», de modo que la saciedad compense todo el sufrimieno precedente. ¿No se queda corta la petición? Compensar: ¿por qué no superar?, ¿sólo hasta ahí llega la capacidad de saciarse? Poner el tiempo, un tiempo limitado, como medida parece desacertado: «como los años». Dios, que desborda en ambas direcciones el tiempo humano, ¿no podrá regalar al hombre algo suyo que desborde su medida temporal? Tiene otras dimensiones el espíritu. Si es capaz de superar sus límites meditando la inmensidad de Dios, ¿no podrá superarlos deseando una participación? No debería desear y pedir según su capacidad de saciarse, sino según la capacidad que Dios tiene de dar [6]. O bien la capacidad de saciarse debe crecer a medida que progresa la experiencia: «Abre la boca que te la llene» (Sal 81,11).

«Por la mañana». El «cambio o vuelta» de Dios alumbra una mañana nueva que iniciará una serie de días de los que no se menciona la tarde. Mañana única y días numerosos: es la mañana de Dios. Lo cual no quita que esa mañana inicial actualice su esplendor cada mañana de los días que quedan, de modo que «por la mañana» equivalga a «cada mañana». Pero es importante conservar el carácter inaugural del verso 14: «Elévate sobre el cielo, Dios mío, y llene la tierra tu gloria» (Sal 57,6), «despertaré a la aurora» (108,3).

16-17. Siguen dos yusivos y un imperativo duplicado. Los versos finales están organizados por un sistema de correspondencias formales:

Dios:	tu acción, tu gloria, tu bondad;	aparezca, descienda
hombre:	nuestra tarea, nuestra tarea	consolida, consolida

Dios se llama *'dny,* o sea «señor, dueño, amo», que es correlativo de «tus siervos o criados o vasallos». Se puede imaginar un modelo doméstico: el amo tiene unos siervos, los cuales tienen hijos nacidos en casa del amo, en servidumbre. Según este modelo, tocaría a los siervos realizar la tarea, al amo dar órdenes e instrucciones y controlar el trabajo. Así surge una anomalía expresiva: los siervos piden al amo que comience él actuando y que dé eficacia a la tarea encomendada. Es decir, la actividad de los siervos queda condicionada por la iniciativa del amo y por su apoyo mantenido.

Podemos ensayar el modelo político: el Señor es un soberano, el pueblo y sus hijos son los vasallos. El soberano toma la iniciativa en

[6] Como dice el mismo Pemán, en *Poesía Sacra:*

> Te conozco, Señor, por lo que siento
> que me sobra en deseo y en afán:
> ¡porque el vacío de mi descontento
> tiene el tamaño de tu inmensidad!

una acción liberadora (p'l: Sal 44,2; 64,10; 77,13; 95,9; 143,5); en esa acción se ha manifestado su nobleza y honor; después ha de inaugurar una relación de favor y benevolencia con sus súbditos. Les encomienda una tarea (en la tierra prometida). Entonces los vasallos comprenden que toca al Soberano dar eficacia y éxito a la tarea encomendada. Es más del Señor que de los siervos: «todas nuestras empresas nos las realizas tú» *ki gam kol ma'śenu pa'alta lanu* (Is 26,13): «de mí proceden tus frutos» (Os 14,9).

¿Hay alguna relación entre la acción manifiesta de Dios y el dar consistencia y éxito a la tarea humana? La primera parece fundacional, la segunda de continuidad. De la primera el hombre es espectador o receptor, en la segunda debe actuar. De parte de Dios sí parece haber relación: si comienza es para continuar, «no abandones la obra de tus manos» (Sal 138,8). En cuanto siervos, son tarea suya «mis hijos, obra de mis manos» (Is 45,11) y no puede desentenderse de ellos. Lo exige el empeño inicial de su «actuación» y la continuidad de su «bondad».

La vida humana es «afán» (10) y «tarea» (17), la vida es un emprender y realizar. No sólo «germinar y florecer» (5), sino dar fruto. Si las acciones del hombre son estériles, la vida más larga queda frustrada. Si las acciones son fecundas, la vida se cumple. Por eso pide el orante un acuerdo del obrar divino, *p'l,* y el humano, *m'śh.* La acción divina revela la majestad de Dios, es teofanía (16), su eternidad (2) no es inerte. Además, esa acción puede trasmitirse a la actividad humana (como una turbina que mueve una máquina). El obrar humano, afirmado y dirigido por Dios, es muestra de su bondad, participa de su eficacia y fecundidad, da sentido y plenitud a la vida. El hombre será lo que haya hecho: él y Dios en él.

4. *Trasposición cristiana*

El hombre es lo que ha hecho. Cuando el hombre termina, ¿terminan también sus obras? Si el hombre «cuando muera, no se llevará nada» (Sal 49,18), ¿se llevará sus obras?, ¿las dejará como recuerdo? Vamos a introducir la trasposición cristiana con un texto de contraste, tomado de Eclo 41,1-13:

> El hombre es un soplo en un cuerpo,
>   pero el nombre del compasivo no perece.
> Respeta tu nombre porque él te acompañará
>   más que mil tesoros preciosos.
> Los bienes de la vida duran pocos años,
>   la buena fama años sin cuento. (11-13)

He ahí lo que queda: un nombre que se recuerda, una fama que sobre-

vive. El hombre podrá disfrutar de su esperanza mientras vive, no de la realidad, una vez muerto.

Ante todo, la revelación cristiana no ha suprimido la tristeza de tener que morir, también al cristiano «contristat certa moriendi conditio». Es un tema que se puede llevar a la meditación con el texto del salmo. Sólo que la meditación cambia profundamente de sentido a la luz del misterio de Cristo.

Cristo asume entera la condición humana, salvo el pecado; incluida la muerte y su precursor el sufrimiento. En su muerte inocente y prematura se revela, no contra él, la vehemencia de la ira divina. En Cristo glorificado se revela la acción del Padre, que es misericordia y bondad, esplendor y belleza. Con ella comienza la nueva mañana sin tarde, la nueva vida que es alegría y júbilo. Y se muestra que son fecundas todas las acciones y pasiones de Cristo.

Los cristianos también «naturalmente, estábamos destinados a la reprobación» (*emetha tekna physei orges* = eramus natura filii irae, Ef 2,3). Una «vuelta» de Dios nos hace volver:

> «Pero Dios, rico en misericordia, por el gran amor que nos tuvo, cuando estábamos muertos por las culpas nos dio vida con el Mesías —estáis salvados por pura generosidad—, con él nos resucitó y con él nos hizo sentar en el cielo, en la persona del Mesías Jesús. Con esa bondad suya para con nosotros, por medio del Mesías Jesús, quería mostrar a las edades futuras su espléndida e incomparable generosidad» (Ef 2,4-7).

El cristiano puede contemplar la acción gloriosa del Padre y disfrutar de ella. Aunque tenga que sufrir, sabe que «los sufrimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria que va a revelarse reflejada en nosotros» (Rom 8,18). Todas sus obras, vitalizadas por la virtud del Resucitado cobran consistencia y fecundidad, «porque es Dios quien activa en vosotros ese querer y ese actuar que sobrepasan la buena voluntad» (Fil 2,13). Sabe que cuando muera podrá «descansar de sus trabajos, pues sus obras los acompañan» (Ap 14,13). Con esa esperanza va atesorando una sabiduría cristiana, que lo acompaña hasta la mañana definitiva sin ocaso.

> «Después, anticipando los bienes futuros, como si ya estuvieran realizados, dice: Nos hemos colmado de tu misericordia. Por eso, en medio de estos trabajos y dolores nocturnos nos han encendido la profecía, como lámpara en la oscuridad, hasta que amanezca el día y brille el lucero en nuestros corazones. Dichosos los de corazón limpio, porque verán a Dios. Entonces los justos se llenarán del bien del que ahora sienten hambre y sed, mientras desterrados del Señor se guían por la fe. Por eso se dice: Me colmarás de gozo en tu presen-

cia. Por la mañana aguardarán y contemplarán. Como dijeron otros intérpretes: Por la mañana nos hemos saciado de tu misericordia. Entonces se saciarán, como dice otro texto: Me saciaré cuando se muestre tu gloria. Y así dice: Muéstranos al Padre y nos basta; y él responde: Me mostraré a ellos. Hasta que suceda eso ningún bien nos basta ni nos ha de bastar, no sea que quede en el camino un deseo que debe durar hasta la llegada.

Por la mañana nos hemos colmado de tu misericordia, nos alegramos y gozamos todos nuestros días. Aquel día será un día sin fin. Todos los días estarán juntos, por eso sacian. No dan paso a los que suceden; pues no hay algo que aún no sea, porque no ha llegado, ni deje de ser, porque ya llegó. Están todos juntos, porque es uno que está y no pasa: tal es la eternidad...

Hierva nuestro espíritu deseando aquellos días, arda de sed vehemente; así nos saciaremos allí, nos colmaremos, diremos lo que ahora decimos anticipadamente: Por la mañana nos hemos saciado de tu misericordia, nos hemos alegrado y gozado todos nuestros días. Hemos gozado por los días en que nos afligiste, por los años en que pasamos desdichas» (Agustín).

Nota sobre el método

En este salmo 90 he variado algo el método respecto a los anteriores. Sigo analizando la organización interna del poema y su sentido articulado: su articulación formal y temática. En la explicación al hilo del texto introduzco un elemento nuevo.

Será más fácil explicarlo por comparación. El salmo 82 provocaba un proceso dialógico entre texto y lector; es decir, el salmo entraba en situación de diálogo, el cual permitía progresar hacia la «fusión de horizontes» (en la terminología de Gadamer). Se avanzaba hacia la comprensión de la experiencia religiosa al confrontar el problema antiguo, de autor y segundos lectores, con el problema de un lector moderno.

En el presente salmo el lector se expone y somete a la interpelación del texto y responde en voz alta, testimoniando el impacto de la palabra bíblica. En términos más técnicos: a una acción «impresiva» del texto responde una reflexión «expresiva» del lector, casi teñida a trechos de lirismo.

Esto se justifica y parece exigido por el carácter meditativo de la pieza. «Apropiarse» el salmo es ahora no sólo recitarlo seguido, en voz alta o por dentro, a solas o con otros. «Apropiarse» una pieza semejante es abrirse a ella y recibirla como germen de meditación personal. La meditación quiere ser una interpretación legítima de un texto que pide ser meditado; y al ser escrita, quiere conducir a otros hacia su medita-

ción personal del mismo texto. Más que en otros casos, el salmo de meditación engendra respuestas diferentes, fieles todas a la virtualidad del texto.

En estos términos me atrevo a presentar el comentario del salmo 90 como ensayo de ejercicio hermenéutico, como una variación más en una serie relativamente homogénea.

Otros poetas que han meditado sobre el mismo tema, aun sin utilizar el texto bíblico, lo iluminan por analogía de un problema humano universal y por simpatía o consonancia.

Salmo 98

1 שירו ליהוה שיר חדש
כי נפלאות עשה
הושיעה לו ימינו
וזרוע קדשו

2 הודיע יהוה ישועתו
לעיני הגוים גלה צדקתו
3 זכר חסדו
ואמונתו
לבית ישראל
ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו

4 הריעו ליהוה כל הארץ
פצחו
ורננו
וזמרו
5 זמרו ליהוה בכנור
בכנור
וקול זמרה
6 בחצצרות
וקול שופר
הריעו לפני המלך יהוה
7 ירעם הים ומלאו
תבל וישבי בה
8 נהרות
ימחאו כף
יחד הרים

1 Cantad al Señor un cántico nuevo
porque ha hecho maravillas:
2 su diestra le ha dado la victoria,
su santo brazo;
el Señor da a conocer su victoria,
revela a las naciones su justicia;
3 se acordó de su lealtad y fidelidad
para con la Casa de Israel.
Los confines de la tierra han contemplado
la victoria de nuestro Dios.

4 Aclamad al Señor, tierra entera,
gritad, vitoread, tañed:
5 tañed la cítara para el Señor,
la cítara con los demás instrumentos;
6 con clarines y al son de trompetas
aclamad al Rey y Señor.

7 Retumbe el mar y cuanto contiene,
la tierra y cuantos la habitan,
8 aplaudan los ríos, aclamen los montes
al Señor que llega para regir la tierra.

9 ירננו לפני יהוה
כי בא לשפט הארץ
ישפט תבל בצדק
ועמים במישרים

9 Regirá el orbe con justicia
y a los pueblos con rectitud.

1. La versión griega añade al final un *Yhwh*, que turba el ritmo 3+2 del verso, pero lleva a siete las menciones del nombre divino. En el v. 6 se lee un *Yhwh* que alarga el ritmo y falta en la versión siríaca. Ya sabemos que es frecuente la indecisión rítmica unida a la presencia de nombres o títulos divinos[1]. Ateniéndonos al texto actual, contamos seis *Yhwh* más un *'lhynw*.

2. *El verso llama la atención por su fórmula 3 + 2 + 2*. Podría haber conflación de dos variantes; pero no hay apoyo documental para afirmarlo.

1. *Composición*

Aquí tenemos un salmo ejemplarmente sencillo y dócil a las normas del género. Como si el autor hubiera estudiado las reglas descritas por Gunkel. Si no aparece como himno a secas en algunos comentarios, es porque lo colocan en un subgénero de himnos a Dios Rey. Pero tal subdivisión no atiende a criterios formales, como pedía Gunkel, sino a un motivo de contenido.

Un salmo tan sumiso al «género» parece que queda explicado al ser clasificado. Su personalidad se disuelve en los cánones del género. Sin embargo, queremos proseguir el trabajo de Gunkel buscando lo individual que se destaca sobre lo genérico. Quizá quede algo por explicar y comprender. Como un primer tiempo bitemático de sonata o sinfonía, que una vez analizado enriquece nuestro disfrute.

a) Sintagmas y paradigmas. Sintagma es aquí otro nombre para denominar lo que Gunkel describió como estructura o esquema básico. Un sintagma formalizado del himno es:

alabad - vosotros - al Señor - porque ha hecho
imperativo - vocativo - complemento - motivo

Cada una de las piezas puede ser sustituida por otras palabras del correspondiente paradigma. Además se permite proyectar varios miembros del paradigma en el sintagma[2], ensanchando el volumen, prolongando la expresión del afecto, calentando el entusiasmo de la asamblea. Finalmente, se puede repetir todo el sintagma una vez terminado (como explicó Gunkel). Hay salmos que se especializan en determinadas piezas del sintagma, y las multiplican a expensas quizá de otras: p. e., los invitados a la alabanza en el salmo 148, los motivos en el salmo 136.

El salmo 98 amplifica por enumeración paradigmática los imperativos de la alabanza, los invitados a alabar, los motivos de la loa.

[1] Sobre irregularidades rítmicas vinculadas a nombres y títulos divinos pueden consultarse mis *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963) 190.

[2] Fenómeno típico de la poesía, según Jakobson, y no menos frecuente en la retórica, especialmente en el discurso improvisado y tradicional. Esta última proyección de paradigmas en los sintagmas puede servir para detenerse, subrayar, aclarar, estrechar el campo de visión; o bien da tiempo al orador para preparar lo que sigue; sin que falten los casos de corregirse a sí mismo. Cuando la poesía no es muy exigente en el uso del procedimiento, cae en el tópico y puede morir de hipertrofia verbal.

Imperativos y yusivos: *šyrw, hry'w, psḥw, rnnw, zmrw, zmrw, hry'w; yr'm, ymḥ', yrnnw.* Siete imperativos para los hombres y tres yusivos para la naturaleza, en total diez. Y si descontamos los repetidos, nos quedan siete verbos.

Invitados: cuatro grupos de instrumentos y cuatro seres cósmicos; o sea, dos cuaternas representando totalidades.

Motivos: las acciones verbales del Señor son siete: *'śh, hwšy'h, hwdy', glh, zkr, b', špṭ.* Siete son sus cualidades o acciones: *npl', yšw' ṣdqh, ḥsd, 'mwnh, ṣdq, myšrym.*

La repetida estilización numérica delata un gusto formal sin revelar demasiada fantasía poética. Tampoco son especialmente significativas las repeticiones: tres veces *yš'* en 2-3, dos veces *'rṣ + tbl.* Otras repeticiones próximas sirven al trenzado musical (que explicaremos después).

Donde el salmo despega y exige nuestra atención es en la convocación universal: toda la tierra, seres cósmicos, la orquesta en pleno; y también en la correlación de los dos sintagmas, que hemos de analizar despacio.

b) Composición. Por la convocación podemos dividir el salmo en tres partes:

1-3 que descansa en una pausa manifiesta; imperativo y motivos;
4-6 cantores y orquesta; imperativos;
7-9 convocación cósmica; yusivos y motivo.

Si seguimos fielmente a Gunkel, examinando los sintagmas, llegamos a una ordenación binaria, más cargada de sentido. En 1-3 suena el imperativo, la clásica partícula *ky* introduciendo la motivación, y una ampliación de ésta hasta sus efectos universales. Sigue una pausa. Recomienzan los imperativos que se acumulan generosamente, se transforman en yusivos y retrasan llamativamente la clásula de motivación. Esta llega al final del poema. Es decir, las dos clásulas decisivas están colocadas al principio y al final del poema, en una especie de inclusión formal. ¿Hay también una razón semántica? Lo veremos más abajo.

2. *Explicación por partes:* a) 1-3; b) 4-6; c) 7-9

a) El complemento plural, *nipla'ot,* del primer enunciado parece referirse a una serie de acciones, mientras que la amplificación parece referirse a un acto singular. ¿Cómo se resuelve esta leve tensión?

Se podría responder que en una acción liberadora singular se realizan muchas maravillas. Me parece mejor resolver la tensión por el verbo *zkr* = acordarse. Se canta una acción singular, una victoria de la justicia. En ella el Señor «se ha acordado», ha tenido presente su lealtad. Podemos parafrasear: el Señor ha sido coherente consigo mismo, ha tenido en cuenta sus compromisos, ha mantenido su lealtad. En cierta manera es algo que el Señor se debe a sí mismo, aunque sea a favor

de la otra parte: lealtad se refiere a otra persona y exige continuidad. Pues bien, esa lealtad o recuerdo coloca la acción singular en una larga serie de «maravillas»: al cantar la acción reciente, también el cantor «recuerda» la serie y sitúa lo que ha visto en el contexto de lo que ha oído. Un canto «nuevo» presupone otro al que sucede y reemplaza. La serie está mantenida por «lealtad y fidelidad», en cada acto se manifiestan «salvación y justicia»: así obtenemos la primera cuaterna que articula las «maravillas» del primer verso.

También hay que notar la correspondencia Israel-naciones. La acción ha sido a favor de Israel, a quien Dios guarda lealtad, su manifestación se ofrece a todos los pueblos. A través de Israel todas las naciones pueden ser testigos oculares de la acción histórica de Dios. Israel vive en medio de las naciones como escenario vivo de Dios, como personaje de un drama ideado y dirigido por Dios.

La articulación del primer enunciado genérico avanza en tres ondas regulares:

2a el Señor para sí: ha ganado una victoria justa
2b el Señor para las naciones: ha manifestado su victoria justa
3a el Señor para Israel: ha mantenido su lealtad

La conclusión resume los datos por correspondencias o equivalencias:

3b los confines de la tierra =	todas las naciones 2b
3b han contemplado	ha revelado 2b
3c la victoria de nuestro Dios =	la victoria del Señor 2b

Se mantiene perfectamente la centralidad de Israel en el círculo universal, en un movimiento hacia dentro y hacia fuera, terminando dentro: naciones - Israel - confines - Dios nuestro.

Varios motivos recuerdan la profecía de Isaías Segundo, prolongada en la tercera parte del libro de Isaías:

40,10 Mirad, el Señor Dios llega con poder y su brazo manda
52,10 El Señor desnuda su santo brazo a la vista de todas las naciones,
y verán los confines de la tierra la victoria de nuestro Dios
63,5 mi brazo me dio la victoria

b) En cinco versos el director da la entrada a toda la orquesta y a un coro cósmico a cuatro voces.

La escritura para la dirección de la orquesta es curiosa, tiene algo de contrapunto o de desarrollo por imitaciones. El autor lo realiza (quizá sin pretenderlo) por una serie de repeticiones y equivalencias asimétricas. Asignando letras a las palabras, podemos representarlo en esquema:

a	b	c	d	e	f
F	B	g	G	h	F
i	H	j	A	k	l

La importancia concedida al acompañamiento orquestal es significativa. Parece posible que en la ejecución de los himnos hubiera momentos puramente instrumentales; el salmo menciona cuerda y viento, otros mencionan también la percusión. Conocemos las aficiones musicales del Cronista, que prefería la armonía de las voces e instrumentos al mugido de toros degollados. Pero no se trata solamente de aficiones musicales, sino que en la música reconoce el salmista un acto superior de alabanza:

Alabad al Señor, que la música es buena,
nuestro Dios merece una alabanza armoniosa (Sal 147,1).

Es bueno dar gracias al Señor
y tañer en tu honor, oh Altísimo (Sal 92,2).

Para ti es mi música, Señor (Sal 101,1).

Voy a cantar y tañer para ti, gloria mía;
despertad, cítara y arpa (Sal 108,2).

La música vocal exalta la palabra, la instrumental templa y acuerda las sonidos para convertirlos en alabanza. Hay una convicción teológica, todavía no elaborada, en ese modo de expresarse [3].

También los ruidos de la naturaleza pueden incorporarse a la música (música concreta). Es como si el autor escribiese una partitura generosa y audaz. El mar y los continentes lanzan y repiten una especie de trueno, *rʿm:* un sonido poderoso, prolongado, no temperado. Montañas y ríos humanizan sus ruidos. Los ríos aplauden: sonido desmenuzado en múltiples y pequeños golpes y fundido en fragor homogéneo; o bien, rítmico batir palmas (more hispanico). Y los montes, devolviendo y fundiendo la variedad de los ruidos, expresan su júbilo. Agustín comenta el «júbilo»: «Si quod gaudetis loqui non potestis, iubilate... non sit mutum gaudium».

El salmo reúne en contexto litúrgico lo que Isaías Segundo reparte a lo largo de la procesión de los repatriados:

[3] Me interesa aquí el aspecto teológico de la música. El hombre domestica sonidos salvajes, humaniza sonidos naturales, los somete a su propio orden para someterlos en movimiento de retorno al Creador. Así se hace «voz de las criaturas». Para otros aspectos de la música de Israel pueden consultarse las enciclopedias, p.e. *Interpreter's*, firmada por E. Werner (y la adición de Kremer en el volumen suplementario); o el extenso artículo de E. Gerson-Kiwi en DBS.

44,23: Aclamad, cielos, porque el Señor ha actuado;
vitoread, simas de la tierra,
romped en aclamaciones, montañas,
y tú, bosque, con todos tus árboles.

49,13: Exulta, cielo; alégrate, tierra;
romped en aclamaciones, montañas.

55,12: Montes y colinas romperán a cantar ante vosotros
y aplaudirán los árboles silvestres.

Si aguzamos un poco el oído, escucharemos la rica sonoridad de estos cinco versos del salmo.

c) Finalmente se expone la motivación: llega el Señor para inaugurar un gobierno universal basado en la justicia. El verbo *špṭ* engloba la actividad administrativa y judicial.

El autor tiene prisa por terminar o quiere terminar con un tema que es comienzo.

3. *Unidad de los dos motivos*

Así llegamos a un punto capital, que es la relación entre los dos motivos del salmo, el inicial y el final. Para manifestar la relación voy a proponerlo en un sintagma complejo, con oración subordinada y principal: «Una vez ganada la victoria, el rey viene para establecer un régimen de justicia»; con una variante tendríamos: «el rey es entronizado para vencer a los enemigos y administrar la justicia». La primera formulación nos da el contexto próximo del salmo, la segunda nos permite ensanchar su base. Comenzamos por la base ensanchada.

a) En momentos de opresión o amenaza externa, un rey es aclamado como salvador del pueblo.

1 Sm 8: ante el peligro filisteo, los israelitas piden un rey, y Dios finalmente condesciende;

> «Que nuestro rey nos gobierne y salga al frente de nosotros a luchar en la guerra» 8,20.
>
> Entonces Samuel dijo a todo el pueblo: —Mirad a quién ha elegido el Señor; no hay como él en todo el pueblo. Todos aclamaron: ¡Viva el rey! 10,24.

2 Sm 5,1-5: David es ungido rey de todo Israel; los mensajeros alegan sus victorias precedentes: «Ya antes, cuando todavía era Saúl nuestro rey, tú eras el verdadero general de Israel». Antes de morir David habla de la justicia como tarea del monarca (2 Sm 23,3s).

2 Re 11: Atalía intenta exterminar a toda la familia real, pero se salva Joás, escondido en el templo. Llegado el momento oportuno, Yehoyadá organiza una conjuración para establecer como rey al pequeño heredero:

> «Entonces Yehoyadá sacó al hijo del rey, le colocó la diadema y las insignias, lo ungió rey, y todos aplaudieron, aclamando: ¡Viva el rey!» 11,12.
>
> Todavía en tiempo de los Macabeos tendrá peso una mentalidad semejante:
>
> 1 Mac 13,8: «¡Tú eres nuestro caudillo después de Judas y de tu hermano Jonatán! Dirige nuestra guerra y haremos lo que nos mandes».

Muchos reyes faltaron a su doble misión. El salmista invoca el reinado directo de Dios.

b) El contexto mental próximo del salmo lo encontramos en Is 40-66, especialmente en 40-55. Dios ha ganado una espectacular victoria derrotando a Babilonia con su emperador y sus ídolos; después encomienda a Ciro un nuevo régimen de justicia y tolerancia. La victoria ha sido un suceso de alcance internacional que redundó a favor de los judíos. Inmediatamente después el Señor se puso en camino para conducir a su pueblo por el desierto, camino de la patria. Allí tomó posesión del gobierno universal para implantar el reino de la justicia.

El salmo se sitúa exactamente entre los dos momentos, como si fuera el canto de la procesión por el desierto: la victoria ya ha sucedido y puede abrir el salmo; el reinado justo se canta al final, porque comienza al final del camino. Sin una victoria previa no puede comenzar el nuevo reino; sin un reinado justo no tiene valor permanente la victoria.

Estos temas suenan repartidos a lo largo de la profecía. Puestos a escoger un texto que los reúna, nos fijamos en 62,1-63,6 del que entresaco algunos versos o frases:

hasta que rompa la aurora de su justicia
  y su salvación llamee como una antorcha...
El Señor hace oír esto hasta el confín de la tierra:
  Decid a la ciudad de Sión: Mira a tu Salvador que llega...
yo, que sentencio con justicia
  y soy poderoso para salvar...
mi brazo me dio la victoria...

4. *Trasposición cristiana*

Esa reacción que espera el remedio de las injusticias con el advenimiento de un nuevo monarca o jefe está profundamente arraigada en

los hombres. Los ejemplos del AT no son excepción ni peculiaridad, son testimonios de deseos y esperanzas simplemente humanos. La universalidad de ese afán humano facilita la trasposición cristiana del salmo. Para realizarla vamos a fijarnos en dos símbolos fundamentales y ligados: el adviento y el reinado.

a) Adviento se deriva de «venir», que es el verbo del final del salmo: viene o llega. En su primer sentido nos ofrece una metáfora espacial, de movimiento hacia nosotros. Concebimos un Dios lejano que se acerca y viene y llega. El éxodo de Egipto terminaba con el anuncio escueto «he llegado» en Jos 5,14 [4]; el éxodo de Babilonia, según Is 40-55, repite el verbo. También concebimos la encarnación como una venida de Dios al mundo: cuando la Palabra se hace hombre, viene al mundo y habita entre nosotros.

No menos importante es el uso temporal del verbo. El hebreo se representa al hombre en un punto del tiempo y al futuro como viniendo desde atrás hasta alcanzarlo (*qdm* es «delante, pasado», *'ḥr* es «detrás, futuro»). En las etimologías castellanas sobrevive una concepción parecida: llamamos al futuro el «porvenir», esperamos lo «venidero», suspiramos «cuándo llegará el día». Los hebreos posteriores llaman a la era escatológica «el mundo venidero», y un título del Mesías es «el que ha de venir».

Nuestro adviento pertenece a la concepción temporal más que a la espacial. La teología y la liturgia nos enseñan a contar tres advientos: la venida histórica del Salvador al mundo, su venida final o parusía, la celebración litúrgica de ambas. El salmo 98 es salmo de «adviento», su carácter es litúrgico, su símbolo puede abarcar cualquier venida, desde el nacimiento de Cristo hasta su parusía. Y en el plano litúrgico se puede especificar su venida sacramental.

La trasposición de este símbolo es tan fácil, que el salmo se puede usar pedagógicamente para ilustrar las lecturas «alegórica, tropológica y anagógica» del Antiguo Testamento. Si el salmo habla del Señor, nosotros celebramos su venida en el Mesías y Señor.

b) El segundo símbolo del salmo es el reino o reinado. El Mesías viene para inaugurar un nuevo régimen, para predicar y establecer el reinado de Dios en la historia. Nos enseña a pedir que «venga tu reinado» y nos describe con múltiples imágenes el carácter y desarrollo del nuevo régimen.

El tema es tan central en el NT, especialmente en los Evangelios, que parece desatino querer resumirlo aquí. Aunque no está de más notar que uno de sus contenidos centrales es la justicia.

Leído en clave cristiana, el salmo canta una acción central de Dios en la historia: su victoria sobre el pecado y la muerte y resurrección de

[4] Pueden verse los apuntes de soteriología bíblica que titulo *Salvación y liberación*, «Cuadernos Bíblicos» 5(1980) pp 60ss.

su Hijo: «Este es el día en que actuó el Señor; ha sido un milagro patente» (Sal 118, 23). Acción maravillosa, realizada a la vista de todos; acción que inaugura la nueva era definitiva de la humanidad, que es el reinado de Dios.

Se puede llamar un «canto nuevo». El primer canto de Moisés, registrado en Ex 15, conmemora la victoria de Dios sobre el Mar Rojo y el ejército egipcio. El título griego del salmo 98 lo atribuye a David; en realidad, este canto nuevo se ha de considerar como celebración de la victoria del Señor sobre Babilonia y como canto del segundo éxodo.

En Ap 15,3 leemos que los vencedores de la fiera cantaban el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero diciendo: «Grandes y admirables son tus obras, Señor Dios, soberano de todo; justo y verdadero tu proceder, rey de las naciones». Ap 5,9s cita el «cántico nuevo» que cantaban los vivientes y los ancianos en honor del Cordero:

Tú mereces recibir el rollo y soltar sus sellos,
  porque fuiste degollado
y con tu sangre adquiriste para Dios
  hombres de toda raza y lengua, pueblo y nación;
hiciste de ellos linaje real
  y sacerdotes para nuestro Dios,
y serán reyes en la tierra.

Y en Ap 14,2-3 leemos: «Oí también un fragor que bajaba del cielo, parecido al estruendo del océano y al estampido de un trueno fuerte: era el son de citaristas que tañían sus cítaras delante del trono, delante de los cuatro vivientes y los ancianos, cantando un cántico nuevo. Nadie podía aprender aquel cántico fuera de los ciento cuarenta y cuatro mil, los adquiridos en la tierra» [5].

[5] Una ampliación del tema nos llevaría a los estudios sobre reino o reinado de Dios según el Antiguo Testamento. Sobre la realeza de Dios en la concepción de Israel y específicamente en el salterio hay bastante escrito. Aquí me contentaré con citar algunas obras más significativas y remitir al lector a las amplias bibliografías que las últimas obras aducen.

A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955). G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und Judentum* (Stuttgart 1955). H. Frankfort, *'Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago ^{3}1958), importante para conocer el ámbito de la cultura antigua. Hay traducción castellana. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid ^{2}1970). Estudia el tema en el Nuevo Testamento. K. H. Bernhardt, *Das Problem der Altorientalischen Königsideologie, im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmen-exegese dargestellt und kritisch gewürdigt* VTSup 8 (Leiden 1961). El título indica el enfoque específico y el contexto del estudio. E. Lipiński, *La royauté de Yahwé dans la Poésie et le cult de l'Ancien Israël* (Bruselas 1965). Abundante bibliografía (^{2}1968). J. Coppens, *La relève apocalyptique du Messianisme royale* (Lovaina 1979). El cap. 4 está dedicado a «La realeza de Yhwh en el salterio», pp. 89-214; con 36 páginas de bibliografía escogida, 40-76.

Salmo 121

1 אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי
2 עזרי מעם יהוה
עשה שמים וארץ

3 אל יתן למוט רגלך
אל ינום שמרך
4 הנה לא ינום
ולא יישן שמר ישראל
5 יהוה שמרך
יהוה צלך
על יד ימינך
6 יומם השמש לא יככה
וירח בלילה

7 יהוה ישמרך מכל רע
ישמר את נפשך
8 יהוה ישמר צאתך
ובואך מעתה
ועד עולם

1 Levanto mis ojos a los montes:
¿de dónde me vendrá el auxilio?
2 —El auxilio me viene del Señor,
que hizo el cielo y la tierra.
3 No permitirá que tropiece tu pie,
tu guardián no duerme;
4 no duerme ni reposa
el guardián de Israel.
5 El Señor te guarda a su sombra,
está a tu derecha:
6 de día el sol no te hará daño
ni la luna de noche.
7 El Señor te guarda de todo mal,
él guarda tu vida;
8 el Señor guarda tus entradas y salidas
ahora y por siempre.

El salmo 121 es el segundo de una serie, 120-134, que llevan el título de *šyr hm'lwt,* o canto de subidas, de escaleras, graduales, escalonados [1]. En vez de discutir el sentido preciso del título, cosa que ya han hecho otros, me voy a fijar en una característica literaria bastante llamativa, que es la brevedad. Este hecho lo condiciona poéticamente: el poeta toma una idea simple, un motivo literario, una imagen, y lo desarrolla con economía de medios.

La brevedad no es exclusiva de estos quince salmos (y el 132 no la respeta). El 23 es breve y sin embargo encierra dos temas importantes y una constelación rica de símbolos elementales. También es breve el 8, semejante a los graduales en el desarrollo, aunque dedicado a un tema trascendental. Breves son el 1, el 3, el 4, etc.

Los salmos graduales nos pueden recordar las piezas breves para piano de Schumann, tan ceñidas a un tema, escritas con tanta maestría. O también los cuadros pequeños de Paul Klee, en los que un motivo pictórico se repite y dilata sin salirse del marco o de los márgenes.

Es típico de estos salmos el ceñirse a un tema y desarrollarlo con motivos simples, p.e., la repetición. Son piezas de tempo moderado, que parecen girar lentamente ante nosotros, presentando facetas o variaciones. No digo que pretenden inculcar una idea, porque inculcar es tarea retórica; estas piezas son líricas, buscan penetrar suavemente y apagarse dejando que resuenen variadas sugerencias. También en esto último se parecen a Schumann y a Klee, cuyas obras, formalmente acabadas y clausuradas, se abren mentalmente hacia espacios más anchos.

Ante obras de factura tan simple, el comentarista se siente tentado a dejarse llevar de la sugestión, a decir lo que quedó entre líneas, a completar lo que seguía tras el punto final. Y naturalmente lo que seguía eran líneas divergentes según los comentadores. La actividad podría legitimarse: dado que el artista no ha agotado su tema, el intérprete que lo haya asimilado puede prolongar líneas interrumpidas. La tarea y el resultado no serían del todo extrínsecos a la obra, ya que nacieron de ella. Algo parecido a una «cadenza» de concierto sin llegar a «variaciones sobre un tema».

El material de algunos salmos graduales pudo servir para grandes desarrollos, o dramáticos o líricos de altos vuelos. Léase, p.e., el 126 sobre el fondo de Isaías Segundo. El autor o autores han renunciado a la grandeza en beneficio de la fuerza sugestiva.

1. *Dios guardián*

El salmo 121 es buen ejemplo de lo dicho. Sin definición de espacio o de tiempo, una mirada asciende y trasciende lo creado. Suena un

[1] Sobre los salmos graduales pueden consultarse: H. T. Armfield, *The Gradual Psalms: A Treatise on the Fifteen Songs of Degrees with commentary based on ancient Hebrew, Chaldee and Christian Authorities* (Londres 1874). El subtítulo explica el carácter dominante de «autoridades». Entre los judíos predominan Ibn Ezra, Kimchi y Rashi. El autor tiene presentes los «cuatro sentidos» de los cristianos medievales. F. Bovet, *Les Psaumes de Maaloth* (Neuchâtel 1889). J. W. Thirtle, *Old Testament Problems* (Londres 1907). C. C. Keet, *A Study of the Psalms of Ascents* (Londres 1969); con bibliografía comentada. K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ps 120-134* (Neukirchen 1978).

diálogo anónimo. Una palabra repetida seis veces establece una presencia simple, a ambos lados de la cual una especie de péndulo va marcando oposiciones. El salmo se tiene que titular «Dios guardián». ¿Lo escribió un poeta que se llamaba Samarías = *šemaryahu*?

Lo dicho debería bastar, a tono con la discreción del poema. Por si acaso, voy a explicarlo más concretamente.

a) ¿Quién habla y quién responde en segunda persona? ¿Dónde se encuentra? Podría ser un centinela solitario o un jefe insomne o simplemente un hombre que busca auxilio. Yo me imagino el silencio y la soledad de la noche. ¿Tengo derecho a hacerlo? —Cada uno tiene derecho a imaginarse una escena, con tal de no anular la concentración inicial del poema, que habla de una elevación.

Los ojos se levantan, quizá desde la ciudad y sus murallas a la defensa natural de las montañas circundantes, o desde la llanura patente a los montes que ocultan y amurallan, o suponiendo que los refuerzos han de llegar atravesando los montes próximos. Por los montes se levanta la tierra hacia la altura, y la mirada continúa su ascensión trascendiendo de un salto lo creado para fijarse en el creador de «cielo y tierra», cuyos mediadores parecen ser los montes [2].

La mirada ha sido interrogante, y al llegar a su término recibe una respuesta tranquilizadora. El orante se responde a sí mismo, sabiendo que otro garantiza la respuesta. De repente suena otra voz que se dirige en segunda persona al orante, hasta el final del poema, con diez sufijos *-ka*. La voz puede ser desdoblamiento interno del que ora, las palabras se las dicta en silencio el Otro. La repetición del «te» acaricia y envuelve. El creador del universo atiende a una persona en particular [3].

b) Dios centinela. El verbo *šmr* se repite seis veces en los versos 3-8 sin estricta regularidad: 3b.4b.5a, 7a.7b.8a, en participio y en yiqtol durativo. La idea de presencia que conlleva el verbo queda subrayada por la repetición y por las formas gramaticales.

Un contrapunto rítmico, casi refinado, hace más multiplicada la presencia, como si nos encontráramos con el centinela a cada esquina. El contrapunto se obtiene no sólo por determinadas irregularidades rítmicas comunes, sino especialmente por cortes o duplicaciones a destiempo. Lo primero no debe extrañarnos ni inducirnos a corregir el texto *metri causa*. He aquí la fórmula rítmica:

3 + 3		3 + 3
3+2	3+2	2+2+2
3+2	3+2	2+2+2

[2] En *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León uno de los títulos es «Monte». El autor reúne muchas sugerencias del AT sobre símbolo tan universal.

[3] En este sentido el salmo sí es «intimista». Pero se trata de la intimidad de un hombre amenazado desde fuera.

Los otros efectos hay que escucharlos en voz alta. El reparto desigual de las negaciones: mientras en un verso ordena los dos hemistiquios, en el siguiente rompe el primer hemistiquio; a lo cual se añade la repetición asimétrica *'l ynwm y l' ynwm.* En el verso 5 el doble yhwh anafórico y la triple rima en *-ka* imponen un ritmo *staccato.* El verso 6, con su quiasmo perfecto, pide una recitación ligada, amortiguando la cesura. Los versos 7 y 8 empiezan por *Yhwh yšmr,* como si fueran a seguir por el mismo cauce, pero el segundo se desdobla en un obvio rallentando. El autor de este poema tenía una gran sensibilidad rítmica y podía esperarla del recitador.

Los seis *šmr* cumplen el septenario si se les añade el sinónimo *ṣl* = sombra, título divino de gran ascendiente [4], que ocupa significativamente el cuarto puesto, entre los tres participios y los tres yiqtol.

c) La vigilancia está subrayada por cuatro oraciones negativas de contenido muy positivo. El centinela ejerce su función sobre todo de noche (véanse Is 21,11s «Vigía, ¿qué queda de la noche?», y Cant 3,3 «Me han encontrado los guardias que rondan por la ciudad»): si él se duerme, ¿quién protegerá a los demás? Son estos dos versos los que dan un tono «nocturno» a la pieza. El resbalar o vacilar queda estilísticamente incluido en el tema y tiempo nocturno, cuando la oscuridad acrecienta el peligro y el guardián conduce seguramente.

David reprochaba a la escolta de Saúl su negligencia durante la noche:

> «¡Pues sí que eres todo un hombre! ¡El mejor de Israel! ¿Por qué no has guardado al rey, tu señor, cuando uno del pueblo entró a matarlo? ¡No te has portado bien! ¡Vive Dios, que merecéis la muerte por no haber guardado al rey, vuestro señor!» (1 Sm 26,15s).

Elías se burlaba de Baal, que «a lo mejor está durmiendo y se despierta» (1 Re 18,27). Sal 78,65 aplica la imagen al Señor para explicar una derrota: «Pero el Señor se despertó como de un sueño, como un soldado aturdido por el vino». Isaías 51,9-52,6 construye sobre el tema un magnífico diálogo: no es el Señor quien debe despertar, sino Jerusalén [5]. Son momentos dramáticos de la historia. En contraste, nuestro autor infunde un tono recogido y sosegado a la imagen. El que trasciende montes y cielos trasciende también la vigilia y el sueño. Todos pueden dormir, porque uno no duerme.

d) Lo específico. Guardar de todo mal es afirmación genérica y global. Como el opuesto poético de «mal» es la vida, la muerte queda incluida entre los males. La «sombra» protectora es más específica: se

[4] «Tú que vives a la sombra del Omnipotente» (Sal 91,1).
«Volverán a morar a su sombra» (Os 14,8).

[5] *Profetas: Comentario* (Madrid 1980), pp. 323-327.

encuentra a la «derecha», que es el mediodía, desde donde el reparo extiende una sombra más duradera y eficaz.

Más importante considero la especificación en forma de polaridades, el movimiento pendular del que hablaba al principio, y que se destaca sobre la igualdad de la vigilancia. Sol y luna, día y noche, entradas y salidas, ahora y siempre.

Sol y luna son los señores del día y de la noche. Pueden ser benévolos y también dañinos: el sol puede matar de insolación (2 Re 4,19; Jdt 8,2s), la luna vuelve lunáticos. Una sombra única protege de ambos enemigos potenciales en sus dos zonas temporales. Si queremos prolongar la sugerencia, recordemos que sol y luna podían ser adorados (Job 31,26s), y que «sombra» es título preferente del Señor.

«Entradas y salidas» es expresión polar que abarca toda la vida humana (Dt 28,6): salida al trabajo y entrada en casa, empresas comenzadas y concluidas, libertad de movimientos; y prolongando el horizonte, salida del nacer y entrada del morir. El guardián que custodia la puerta guarda la entrada y la salida.

«Ahora y siempre» forman la polaridad esencial. El pasado ya se fue, la protección se tiene que sentir en el momento presente del peligro, y tiene que estar asegurada para el futuro. De otro modo la tranquilidad no es plena.

Estas polaridades quieren representar la vida humana en un proceso pendular. Mientras la vida humana se va desenvolviendo en un ir y venir, Dios está y vigila y guarda. Su siempre trasciende y abarca alternancias y extremos. El hombre puede confiarse al vaivén de la vida, porque el Señor guarda ese vaivén.

Al final el salmo se va bifurcando: guarda tu vida... tus entradas y salidas, ahora y por siempre. El movimiento y la última palabra, en vez de cerrar rotundamente el poema, lo alargan en una perspectiva sin término. Si al principio el hombre ha trascendido el espacio en una mirada ascensional, ¿trasciende ahora el tiempo con su tranquilidad íntima? ¿Hasta dónde llega el «siempre»?

2. *Prolongación del salmo*

a) De acuerdo con lo dicho al comienzo y una vez terminado el análisis estilístico, dejemos explayarse a la fantasía incitada por el poema. Será un ejercicio experimental, meditación más allá del comentario.

Me imagino una escena nocturna. Un niño en la cuna, que se mece movida por la madre en vela. El vaivén de la cuna, que podría ser temeroso, logra serenar, porque en él siente el niño la presencia materna. Sabiendo que su madre está allí vigilando y que no duerme, él puede entregarse al vaivén, cerrar los ojos y dormir tranquilo. En el

vaivén de nuestra vida «alzamos los ojos» ansiosos y descubrimos la presencia vigilante de Dios que nos serena. Sabemos que él abarca todas nuestras polaridades con su solicitud cariñosa, y nos sentimos confiados. Y cuando llegue el último cerrar los ojos, nuestra última salida de la vida o entrada en la muerte, también entonces podremos dormir tranquilos, porque «nuestro guardián no duerme». Es el guardián que trasciende la vida y la muerte.

Recojo este breve ejercicio de la fantasía reflexiva a título experimental. La fantasía no me ofrece un comentario riguroso: la imagen materna no está en el salmo, proviene de una trasposición del cuidado individual expresado en el salmo con los diez sufijos *-ka*. Lo demás, hasta el sueño último de la muerte, prolonga simplemente el símbolo del salmo [6]. En tales términos limitados, el ejercicio de la fantasía puede ayudar a comprender el salmo, con tal de reconocer su condición y de no tener pretensiones.

b) Para la trasposición cristiana podemos apoyarnos en tres textos:

Jn 17,12: «Mientras estaba con ellos, yo los protegía en tu lugar».

2 Tes 3,3: «El Señor sí es de fiar y él os afianzará y guardará del malvado».

1 Pe 1,5: «Estáis custodiados por la fuerza de Dios».

La última palabra del salmo, «siempre», cambia de sentido en la trasposición, como vimos comentando el salmo 30.

Para el tema de Dios guardián pueden verse: Sal 17,8; 25,20; 34,21; 41,3; 86,2; 97,10; 116,6; 140,5; 146,9; Gn 28,15; Nm 6,24; Jr 31,10.

[6] Sería muy sugestivo leer aquí íntegro un gran poema de Unamuno titulado «Duerme, alma mía» (lo he hecho en conferencias públicas). Sería muy largo citar sus 55 versos, necesarios para indicar la intensidad del contraste. El poema siguiente, sin título, presenta una visión más serena. El anterior, «Al niño enfermo» trasciende el sueño en la muerte como reposo. Los tres forman la serie «Brizadoras», a manera de canciones de cuna metafísicas. En la edición de Manuel Alvar (Barcelona 1975) pp. 159-165.

ADDENDA

Pág. 344, n. 1: P. Duvanel, *L'Évangile dans les Psaumes: 15 degrés d'ascension dans les Psaumes 120-134* (Ginebra 1978). K. Waaijman, *Psalmen 120-134* (Kempen 1978). Ev. Beaucamp, *L'unité du recueil des montées, Psaumes 120-134:* «Liber Annuus Studii Biblici Franciscani» 29 (1979) 73-90.

Pág. 348, final: Para las entradas y salidas, véase Jn 10,9 y Heb 1,21. Sobre el daño del sol, Is 49,10, citado en Ap 7,16. Finalmente, la frase de san Agustín: «Semel dormivit pro omnibus, surrexit non amplius dormiturus».

Salmo 122

1 שמחתי באמרים לי בית יהוה נלך
2 עמדות היו רגלינו בשעריך
ירושלם

3 ירושלם הבנויה כעיר
שחברה לה יחדו
4 ששם עלו שבטים
שבטי יה
עדות לישראל
להדות לשם יהוה
5 כי שמה ישבו
כסאות למשפט
כסאות לבית דויד

6 שאלו שלום ירושלם
ישליו אהביך
7 יהי שלום בחילך
שלוה בארמנותיך
8 למען אחי ורעי
אדברה נא שלום בך 9 למען בית יהוה אלהינו
אבקשה טוב לך

1 ¡Qué alegría cuando me dijeron:
«Vamos a la casa del Señor»!

2 Ya están pisando nuestros pies
tus umbrales, Jerusalén.

3 Jerusalén está construida
como ciudad bien trazada.

4 Allá suben las tribus,
las tribus del Señor,
según la costumbre de Israel,
a celebrar el nombre del Señor.

5 En ella están los tribunales de justicia,
en el palacio de David.

6 Desead la paz a Jerusalén:
«Los que te quieren vivan tranquilos,

7 haya paz dentro de tus muros,
tranquilidad en tus palacios».

8 En nombre de mis hermanos y compañeros
te saludo con la paz;

9 por la casa del Señor, nuestro Dios,
te deseo todo bien.

1. *Testimonios de autores*

El salmo 122 es un canto a Jerusalén extraído del material sonoro de su nombre. Es un madrigal elaborado con paronomasias patentes o recatadas. Una vez más «nomen est omen» para el sentimiento y la voz del poeta. Así lo formulan A. F. Kirkpatrick y A. Weiser [1].

Estos autores, con otros muchos antiguos y modernos, se refieren a la segunda mitad del nombre y del salmo. Los autores antiguos explotaron las paronomasias del nombre íntegro de Jerusalén, sin aplicarlas exclusivamente al presente salmo.

En efecto, los antiguos intérpretes se complacen en descubrir posibles significados del nombre sin apurar el grado de certeza o probabilidad. Cuantas más cosas pueda significar, más rico es el nombre. Los Onomastica antiguos recogidos por P. de Lagarde [2] y completados por F. Wutz [3] nos suministran explicaciones abundantes.

Las interpretaciones más frecuentes en los repertorios griegos de Lagarde son: *horasis eirenes (r'h šlwm:* On. Vat., On. Coisl., Gl. Colb.), que se traduce *visio pacis* en el repertorio latino de Jerónimo. Otras interpretaciones griegas citadas por Lagarde son: *horos eirenes (hr šlwm:* On. Coisl), *hieron eirenes* (aplicando una etimología griega a la primera mitad del nombre hebreo: Gl. Colb.), *autou pneuma charitos* (On. Vat.).

Las mismas interpretaciones recurren en los otros autores griegos y en los repertorios orientales recogidos por Wutz. A saber: *horasis eirenes,* en Filón, Orígenes, Cirilo de Alejandría, Procopio; es la visión de paz de los repertorios siríacos y etíopes. Como interpretación de la primera mitad del nombre se encuentran: luz (*'wr:* On. sir.), monte *(hr:* On. slavos), *egregoresis* (*'wr/'yr:* On. Vat.), *hieron* (Gl. Colb.), *timebit* (*yr':* Jerónimo). Para la segunda mitad se encuentran en griego sólo *eirene* y *charis* (a través del arameo *š^elām);* en latín *pax* (Jerónimo,

[1] El estudio de este salmo ha sido realizado en colaboración con A. Strus. A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (Cambridge 1903) 741: «The Psalmist prays that the *nomen* may be an *omen,* and that Jerusalem may enjoy the peace of which her name is an augury». A. Weiser, *Die Psalmen* (Gotinga 1950) 500: «Dabei klingt in der Ursprache im Worte «Frieden» und «Heil» (shalom) der zweite Bestandteil des Namens Jerusalem an, was für den antiken Menschen mehr ist als nur ein geistreiches Wortspiel: *nomen est omen...».*

[2] P. de Lagarde, *Onomastica Sacra* (Gottingae [2]1887). Contiene el material griego de los *Onomasticum Coislinianum, Onomastica Vaticana, Glossae Colbertinae,* y el latín de *Hieronimi Liber interpretationis hebraicorum nominum.*

[3] F. Wutz, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber Interpretationis nominum hebraicorum des Hl. Hieronimus,* Bd I-II (Texte und Untersuchungen XLI 1-2; Leipzig 1914). El autor recoge el material de Lagarde, los *excerpta* griegos de Filón, los *excerpta* griegos y latinos de Orígenes, listas latinas, repertorios sirios, árabes, armenios, etíopes y eslavos, los *excerpta* griegos de Cirilo de Alejandría, Teodoreto de Ciro y Procopio de Gaza.

Aponio) y *perfectus, perfecte* (Jerónimo, y también On. etiop.). Es equivocada la interpretación *meteoros thanatou* [4].

El famoso himno medieval «Celestis urbs Jerusalem, beata pacis visio» popularizó una interpretación y relegó prácticamente a un segundo plano las otras.

La lectura o consulta de esos Onomastica es importante, porque los antiguos comentadores sintonizaban en este aspecto con los autores bíblicos mejor que los comentadores modernos. Ciñéndonos al salmo 122, podríamos compilar una antología de autores bastante reiterativa. Preferimos ofrecer algunas muestras positivas y negativas. También negativas, porque en caso tan patente es más significativo el silencio. Entre los casos positivos, unos autores se contentan con señalar el estilema, otros le buscan su sentido o función [5].

Por la abundancia de datos ofrecidos se destaca J. Lorinus (1612-1616; lo hemos de citar varias veces); H. Lesêtre (1886) nota la aliteración de cuatro palabras con el nombre de la capital; F. Bovet (1889) ensancha el principio de la paronomasia; F. Delitzsch (1851) considera la aliteración característica de los cantos graduales. H. Gunkel (1926) señala sobre todo la función expresiva de la aliteración: «Der Psalmist spielt in diesen Worten mehrmals mit dem geliebten Namen Jerusalem... die schönsten Worte wie Heil und Friede lässt er an den Namen anklingen; seine Hörer haben das sicherlich als eine entzückende Feinheit empfunden» (pág. 543).

A. González Núñez (1966) nota «la calidad poética, que envuelve en un sonido los términos...», y explica «En la etimología del salmista, Jerusalén lleva en su mismo nombre el concepto de paz, y él juega aquí con esta equivalencia». M. Mannati (1968) muestra sensibilidad para los efectos sonoros y para su función: «Le psalmiste en effet ne se lasse pas de jouer amoureusement avec le nom de la cité sainte, le prononçant 3 fois, répercutant au moyen du rythme graduel, la guirlande des allitérations du v. 6a, effet que prolonge la reprise des mots paix et salut de ce verset dans le v. 7...»

En la misma línea se sitúa L. Jacquet: «Tout cela s'exprime, avec un art raffiné..., en une suite d'allitérations qui jouent discretement sur l'étymologie conventionnelle de Jérusalem».

No faltan referencias discretas al tema de los comentarios de C. C. Keet, Maillot-Lelièvre, A. Deissler, M. Dahood, J. H. Eaton, J. Kraus. Se echan de menos en los comentarios de B. Duhm, J. Calès, J. Steinmann.

Este sondeo oblicuo a través de numerosos comentarios muestra que

[4] Basada en una falsa lectura del nombre de Jerusalén: *ierimouth*. Véase Wutz, *Onomastica*, II, 1061 y 1070.

[5] Si no se añade nada, nos referimos a los respectivos comentarios de los Salmos de los autores citados; concretamente al comentario del Sal 122.

no pocos autores han observado la paronomasia, con dos límites: se refieren sólo a la segunda parte del nombre, registran el estilema como una dato entre tantos sin atribuirle una función sobresaliente. Son esos dos límites los que invitan a proseguir el análisis.

2. *Composición del salmo*

El *nombre* de Jerusalén se repite tres veces en el breve salmo [6]. La terna es un número intencionado, y también lo es la posición, porque el nombre nos orienta certeramente para distinguir las secciones bien trabadas del breve poema. El nombre suena: al final de la primera parte, o introducción, que dice líricamente la situación en que se coloca el autor, una peregrinación festiva a Jerusalén; luego suena el nombre al comenzar la segunda y tercera parte. Como hay un salmo de «trisagio», que repite en estribillo la aclamación «santo» (Sal 99), así el presente invoca tres veces la ciudad amada.

La composición definida por la triplicación del nombre coincide con la distribución temática, cosa que se aprecia a primera vista; la composición se confirma además con otras marcas estilísticas convergentes.

a) La *inclusión* mayor y menor marcada por la «casa»: v. 1 *byt yhwh,* v. 9 *byt yhwh,* v. 5 *byt dwyd.* Podemos esquematizar este dato de superficie:

byt yhwh yrwšlm
yrwšlm byt dwyd
yrwšlm byt yhwh

Al principio y al fin el «templo del Señor», en medio el «palacio de David». Ambos edificios culminantes en la ciudad elevada, centrales y centralizadores, gracias a su fuerza centrípeta, recibida y seguida con gozo [7]. El nombre de *yhwh,* en forma plena, se pronuncia tres veces; se diría que la forma apocopada *yah* del v. 4 quiere respetar dicho número ternario.

b) En cuanto a la *gramática.* Dominan la primera parte esos dos participios que enuncian un presente y una presencia: *'mrym, ʿmdwt.* En la segunda parte se afirma una serie de predicados amplios, que imprimen un carácter nominal, contemplativo o descriptivo; hay poca acción, y aun los verbos más activos *(ʿlh, hwdh)* se diluyen en repetición genérica o consuetudinaria [8]. En la tercera parte domina una serie

[6] M. Mannati ha señalado la triple invocación del nombre.

[7] Is 2,2-5 exalta el tema en un horizonte universal y definitivo, en contraste tácito con la dispersión de Babel (Gn 11).

[8] Dos participios y un gerundio atemporales, un qatal estativo, un qatal de movimiento, *ʿlw, que no parece significar una acción pasada y única.* Es verdad que los verbos «subir, alabar, celebrar sesión» significan acciones; pero en el salmo las acciones están como congeladas en categorías.

compuesta de imperativo, yusivo y cohortativo; a la cual acompaña la repetición quíntuple del sufijo femenino de segunda persona; el tono es de interpelación solícita, toda la acción consiste en hablar.

En resumen, cada sección tiene una elaboración gramatical propia y coherente. La selección gramatical en tales condiciones es ya un hecho estilístico: el lenguaje está potenciado para su plenitud significativa y expresiva. Podríamos llamarlo «modelado gramatical», para vincularlo al modelado sonoro.

c) Si bien la elaboración sonora del salmo irá apareciendo a lo largo de la exposición, podemos adelantar unos datos que se inscriben todavía en el capítulo de la *repetición* con función compositoria o articulatoria. Se trata en la segunda parte de la duplicación del relativo apocopado y del adverbio, según el esquema:

š-
š-šm
šm

En la tercera parte se trata del triple saludo, ligado a la serie de imperativo, yusivo, cohortativo; según el esquema:

š'lw šlwm
yhy šlwm
'dbrh n' šlwm

O sea que el salmo (con la salvedad del citado *yh*) presenta cuatro repeticiones ternarias: *yrwšlm, byt, yhwh, šlwm.*

Repeticiones y efectos sonoros no coinciden exactamente con la andadura rítmica de la pieza. Es decir, el ritmo acentual de *qina* no se realza con factores sonoros coincidentes, sino que dichos factores se reparten con cierto valor de contrapunto rítmico. Esto se podrá apreciar observando las citadas repeticiones sonoras en la edición normal de BH o BHS y en la representación gráfica que daremos más abajo.

3. *La paronomasia como generador poético* [9]

Nuestra explicación es en resumen la siguiente: el poeta ha usado los dos componentes del nombre *yrw-šlm* para desarrollar en dos partes el cuerpo del salmo. El primero lo toma con valor sonoro de «ciudad», el segundo con valor de «paz».

Naturalmente, el poeta no escribe un tratado sobre la etimología

[9] Para la función generatriz de los nombres propios en su contexto literario, véase A. Strus, *Nomen-Omen* (Roma 1978) especialmente 48ss.

científica de *yrw,* sino que explota poéticamente un valor sonoro [10]; algo semejante debemos decir del segundo componente.

El *valor sonoro* de *yrw* con sentido de *ciudad* se apoya en la consonancia suficiente *yrw - yeru - iru - ʿir.* Esa consonancia, no muy marcada ni exclusiva, está favorecida y alimentada por la costumbre de considerar a Jerusalén como la ciudad por excelencia, la ciudad de David, simplemente la ciudad. P.e. *Ez* 7,23 opone *hʿyr* a *hʾrs,* capital a país, sin pronunciar sus nombres; también evita el nombre el Sal 87, y la llama simplemente *ʿyr ʾlhym;* Jeremías considera correlativos «Jerusalén» y las restantes «ciudades de Judá»; es notable Ez 22,1-16, porque, evitando el nombre de la capital, la apostrofa como *ʿyr hdmym, ʿyr špkt dm* (v. 2s).

Es costumbre conocida en otras latitudes el llamar «Ciudad» a secas a la capital, como muestran los casos de Estambul o Roma. Lorinus lo apoya con autoridades:

> «Placet praeterea quae tradit Antonius Guevara (in Abac. cap. 2), nomen *civitatis* absolute positum in Scriptura sumi eo modo pro Jerusalem, quo apud latinos nomen *Urbis* pro Romana...».
>
> «Consentit Arias Montanus (Abac 2,8), uterque confirmat Plinii et Taciti (e lib. 5.6.34) testimonio, qui Orientis praeclarissimam Urbium affirmant. Certe in Abacuc exprimitur Chaldaice *Jerusalem* quod Hebraice est genericum *civitas.*

El salmo hace explícita la correspondencia, nada más empezar la sección correspondiente, diciendo *yrwšlm hbnyh kʿyr* (como también pronuncia la palabra *šlwm* en el primer hemistiquio de la sección correspondiente).

Veamos brevemente y por partes la función generatriz de la paronomasia.

a) v. 1-2. El poeta introduce la situación y adelanta una primera paronomasia poco llamativa: *yrwšlm - šʿr.* No es más que el acceso, la entrada al canto, y no conviene forzar la mano en el sonido. Hemos de recordar la significativa equivalencia que establece Miq 1,9: *ʿd šʿr = ʿd yrwšlm.*

b) v. 3-5. El poeta desarrolla el tema «ciudad», brindado por la

[10] En *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* II, 843, M. Burrows propone como etimología: «The meaning of the name is undoubtedly 'foundation of Shalem'... The root *yrh* is used in Job 38,6 in the sense of 'laying' a cornerstone; it appears also in other names (see Jeruel; Jeriel; Jeriah)». En cuanto a *šlm,* como posible denominación de la estrella vespertina, véase P. Xella, *Il mito de šḥr e šlm* (Roma 1973) 106.

En Sal 87,1.5 se menciona la fundación con *yswdt* y *ykwnnh;* en Sal 48,9 se dice *ykwnnh.* De ahí no se puede deducir que los respectivos autores estén interpretando la etimología auténtica de *yrw.* Hay que notar que Job 38,6 presenta el sintagma *yrh ʾbn pnth* para significar la fundación.

consonancia *yrw-ʿyr*. Aunque su actitud es contemplativa, visual, no explota otros valores posibles, como *rʾh, yrʾ, ywrh, ʿwr, ʾwr,* etc. (de los que hablaremos más abajo). Su desarrollo es temático: quiere presentar en pocos rasgos lo que es y contiene esa ciudad, su trazado, sus edificios más importantes con sus funciones. Pero no le interesa una descripción realista.

En esta sección se adelanta, con diversos juegos sonoros, la paronomasia de *šlm,* sin mencionar todavía la paz. Podemos decir que la sección dedicada a la ciudad es casi un enclave ocupado con disimulo por los agentes sonoros de la última sección [11].

c) En la tercera parte *-šlm* genera «paz» con algunos alófonos, un sinónimo y un verbo consonante [12]. El tema de la ciudad está presente en sus torreones y palacios, no en la sonoridad de *ʿyr* o *qryt* [13].

Así está generado sonoramente el poema. Podemos añadir que la sonoridad dominante atrae o hace resonar otros elementos sonoros.

4. *Comentario*

1. La situación

En los dos primeros versos el poeta concentra con admirable rapidez los dos momentos extremos de la romería: el anuncio o la orden de partir y la llegada, saltándose todo el viaje y su fatiga (cosa que podrá entretener al autor del salmo 84). Tiene algo de cinematográfico este montaje en dos momentos definitorios: el primero auditivo, *ʾmr,* el segundo visual o cinestético. Se habla en primera persona, comunicando sentimiento y sensación. El primer verbo impone su tonalidad jubilosa a esta sección y a todo el poema [14].

Templo y ciudad quedan vinculados al ocupar puestos equivalentes en el paralelismo: vamos al templo=pisamos tus puertas. Y Jerusalén, pisada por los pies peregrinos, emerge en su puro nombre, en un vocativo.

2. La ciudad

Tras leve pausa, sin palabras intermedias, suena otra vez el nombre de la ciudad, encabezando una serie de predicados «urbanos».

[11] La configuración sonora de esta sección anuncia la paronomasia de la sección siguiente, desempeñando el papel de «señal sonora»; véase A. Strus, *Nomen-Omen,* 21.

[12] Los comentadores o hablan genéricamente de aliteraciones o identifican expresamente tres o cuatro. No hablan de función generatriz.

[13] Bastante débil suena la asonancia de «compañeros» con «ciudad» *rʿy / ʿyr*.

[14] Como técnica de montaje, Jud 10,9-12 es un caso de antología. Puede verse Luis Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester* (Los Libros Sagrados 8; Madrid 1973) 140.

a) *Gramática.* Una duda de poca importancia afecta a la distribución de los predicados; la duda está provocada por el uso de los relativos. ¿Hay que leer un predicado, o tres, o cuatro? Tres esquemas paralelos aclararán las alternativas:

hbnwyh k'yr:	*šḥbrh*	*k'yr šḥbrh*	*hbnyh k'yr*
	ššm 'lw	*ššm 'lw*	*šḥbrh lh*
	ky šm yšbw	*ky šm yšbw*	*ššm 'lw*
			ky šm yšbw

La cuestión no es grave, y se diría que el poeta no se ha esforzado por evitar toda ambigüedad. La primera alternativa concuerda mejor con la explicación del salmo que proponemos. Hay un predicado genérico: Jerusalén está construida como una ciudad; el predicado se especifica: no una ciudad cualquiera, sino bien trazada o trabada, ciudad de gran concurrencia religiosa, ciudad del tribunal supremo.

b) *Contenido.* El poeta ha querido sintetizar todo el sentido de la ciudad en tres motivos literarios.

El primero es la *belleza urbana* manifestada en el trazado y la construcción. Es la impresión que recibe el visitante aldeano la primera vez que visita la capital, impresión que se renueva y enriquece en ulteriores visitas. Jerusalén es la muchacha, *bat,* casi la novia del pueblo, como es la matrona acogedora: «Tus siervos aman sus piedras» (Sal 102,15). El salmo es parco en efusiones emotivas; más explícitos han sido algunos comentadores:

Ibn Ezra (según F. Bovet, *Les Psaumes des Maaloth,* Neuchâtel 1889): «... l'expression d'une admiration naïve pour une ville, une vraie ville où les maisons se touchent».

D. Kimchi (en Baker-Nicholson, *The Commentary of Rabbi David Kimḥi on Psalms CXX-CL,* Cambridge 1973): «And where could one find a city to compare with it, in which the congregation of Israel was gathered together compactly on three occasions in the year? Who has seen a city like that city?»

J. G. von Herder, *Vom Geist der ebräischen Poesie* (Leipzig 1825):

«Jerusalem, du dichtgebaute Stadt!
Wohnung an Wohnung ist in dir!»

El segundo es su condición de *centro cúltico* de las tribus del Señor. Un centro al que convergen grupos diversos, aunados por su pertenencia radical al Señor, *šbṭy yh,* y por la acción de una alabanza unánime y unísona. El Señor «merece un himno en Sión» (Sal 65,2).

Si leemos *'ēdût* con TM, la alabanza es costumbre o ley de Israel; si leemos *'ădat,* tenemos un paralelo de «tribus del Señor» en la «comunidad de Israel». Si la segunda lectura resulta más fácil, la masorética es correcta (expresión adverbial); no podemos presumir que el autor haya buscado la expresión más fácil.

El tema de un culto centralizado (en forma exclusiva y obligatoria o en forma flexible y consuetudinaria) es de sobra conocido y cantado. Por eso resulta más significativa la presencia de un dato paralelo: la *administración de la justicia* en un tribunal supremo. Dada la importancia de dicha actividad en la organización social y política de la época, apreciamos dos cosas: primero, la función central de Jerusalén en consolidar y administrar la justicia para todos los súbditos de la nación, como atributo de la dinastía davídica [15]; segundo, que el culto no basta, si no va acompañado de una acción eficaz a favor de la justicia [16]. El culto de este salmo no es una práctica pietista.

Si pudiéramos datar el salmo con suficiente probabilidad, podríamos quizá descubrir un trasfondo polémico, un intento de reivindicar la capital meridional en tiempos difíciles o tensos. Los datos internos del salmo no apuntan unívocamente a una época determinada; es un salmo de repertorio, repetible en situaciones históricas análogas.

En resumen, el tema urbano es sobre todo escenario de dos funciones fundamentales, igualmente necesarias para el pueblo, igualmente cantadas y quizá líricamente inculcadas por el poeta. Cantar en estos términos puede formar una mentalidad.

c) *El enclave* sonoro de *-šlm,* aunque disimulado, suena con suficiente fuerza en un segundo plano. Basta dirigir la atención al material sonoro para escucharlo con claridad. Repeticiones con metátesis, truncadas, y otros artificios ya estudiados y sistematizados [17] suenan aquí. Baste una presentación esquemática (QTL representan las tres consonantes *šlm):*

yrwšlm - yśr'l; šḥbr l

šm 'l: tipo QL-'-T; *lšm:* tipo LQT; *lmšpṭ:* TLQ; *šm:* QL

sonidos dominantes: *š* 10 ×, *l* 7 ×.

Más débil suena la consonancia basada en la correspondencia (bien documentada) B/M [18].

Ahora bien, las consonancias afectan a la función cúltica: *šm 'lw, lšm* «allá suben, al nombre», y a la función judicial: *lmšpṭ.* Es decir sucede la fusión estilística del significante con el significado, el procedimiento va más allá de la pura eufonía.

[15] Es el tema de Is 1,21-26, con el nombre específico correspondiente, *'yr hṣdq.*

[16] Es el tema de Is 1,10-20.

[17] A. Strus, *Nomen-Omen,* 40-43.

[18] L. Jacquet ha advertido un anticipo: «et déjà annoncé en 4ac par la locution local *šeššam*».

3. La paz

Antes de llegar al tema de la paz, con su sonoridad llamativa, de voz cantante, vamos a desarrollar otros aspectos ya apuntados de esta última sección.

a) Uno es el juego de los posesivos, «tuyo, mío». Repetir cinco veces el posesivo de segunda persona en tan poco espacio es factor expresivo: el poeta interpela, siente y expresa una relación interpersonal con la ciudad; relación de masculino a femenino, según la concepción tradicional antigua. La posición de dicho sufijo al final de un hemistiquio y de los cuatro versos, da relieve sonoro a este factor; precisamente por ser la rima recurso poco frecuente en la poesía hebrea. El doble «mío» del v. 8a pierde importancia.

Si leyéramos con varios manuscritos *'hlyk* en vez del *'hbyk* del TM, tendríamos una coherencia perfecta: tus tiendas, baluartes, palacios / mis hermanos, amigos. Pero esta razón de estilo no justifica por sí sola la corrección del texto, ya que también la ciudad tiene sus amigos (Is 66,10 *kl 'hbyh*), como ha tenido sus enemigos.

b) Ya hemos mencionado la concentración de segunda, tercera y primera persona en el imperativo, yusivo y doble cohortativo de esta sección. Es una movilización general para la paz. También hay que notar la correlación paradigmática establecida por el doble *lm'n* entre «mis hermanos y amigos» y «la casa del Señor»; es decir, los vínculos humanos que exigen y fomentan la paz y la presencia del Señor en su «casa» garantizando y consolidando paz y bienestar.

c) Efectos sonoros. La explotación del tema *šlm* como paz es tan llamativa, que otros efectos casi se pierden. El material sonoro vinculado al sentido de paz (significante/significado) atrae los alófonos *šly* y *šlw* (según TM), contagia al primer verbo *š'lw*.

El comienzo suena con todo vigor, después sigue una resonancia alterna:

š'lw šlwm yrwšlm [19]
yšlyw šlwm
šlwh šlwm

Al final entra un sinónimo de *šlwm*, que consuena con «casa»: *ṭwb - byt*.

En nombre de todos, guiando a su grupo, invocando razones diversas, el poeta solicita el cumplimiento de un destino que Jerusalén lleva inscrito en su nombre. Acertadamente comentaba Lorinus:

[19] Compárese con Jr 15,5: *yrwšlm my swr lš'l lšlwm lk*. Notable concentración sonora de sonidos ŠLMR y equivalentes.

«Paxne tibi est? respondesne tuo nomini, o Jerusalem, quaeque sic diceris, quasi visio et possessio perfectae pacis». «Rogate ... utrum, ut prius dicebam, res nomini, quod *visionem* sonat *pacis,* respondeat?» [20].

Y recientemente L. Jacquet: «Il faut donc que la Ville voit la réalisation intégrale de tout ce que signifie ou recèle son nom: la patrie de Paix».

5. *Por el AT: confirmación y ampliación de la paronomasia*

Una concentración paronomástica como la del salmo 122 puede arrojar luz sobre muchos textos afines del AT. El sencillo y compartido hallazgo tiende a realizar un viaje completo por todo el AT en busca de casos semejantes. No pudiendo en este artículo realizar empresa tan amplia, nos contentamos con seleccionar algunos casos más significativos. Los trataremos con brevedad.

1. Sal 137: en lo que se refiere a elaboración expresiva del material sonoro, este poema es uno de los más impresionantes del salterio (aparte su egregia calidad poética); no debería faltar en una antología. Aquí no vamos a perseguir todos sus refinamientos, ya que nos interesan las posibles resonancias de los dos elementos *yrwšlm,* como ciudad y paz.

La sonoridad de ciudad, *ʿyr,* suena poderosamente en el doble grito de los idumeos: *ʿărù ʿărù.* El nombre de la capital se pronuncia tres veces, con cierto retraso en el decurso del poema: v. 5a.6a.7a. Sus cuatro sonidos RŠLM hacen múltiples figuras sonoras a lo largo del poema: adelantándose a la invocación del nombre, prolongándola, acompañándola.

Adelantando: la insistencia en los sonidos RŠLM se hace escuchar de quien no tenga el oído embotado. (Citaremos en mayúscula los sonidos iguales o equivalentes, sacrificando vocales y semivocales. Para las equivalencias véase el libro citado, *Nomen Omen,* pgs. 35-38).

v. 1: *BBL ŠM YŠBn... BZkRn*
v. 3: *ŠM Šʾ Ln ŠBn ŠR   ŚMḥ ŠR Ln MŠR*
v. 4: *nŠR ʾt ŠR*

Acompañando: en 5-7a la triple invocación de la ciudad deja poco espacio para el acompañamiento. Notamos: en v. 6: *LŠn* y la secuencia rigurosamente invertida *ʾM Lʾ ʾZkRk; en v. 6b: ʾM lʾ ...ʿL Rʾ Š ŚMḥt.*

Prolongando: el final recoge una acumulación que responde sarcásticamente a la petición burlona de los opresores:

[20] Lorinus nos ofrece una interpretación más que no habíamos encontrado aún: *yrš.* Su definición desdobla cada pieza en dos significados: *yrw-šlm visio pacis, yrwš-šlm possessio perfectae.* Sospechamos que Lorinus lo toma de algún autor precedente, que no hemos logrado identificar.

v. 8: *'ŠR ŠSLM Lk...ŠgMLt Ln;* v. 9: *'ŠR Š...'L hSL'*

El procedimiento estilístico de este salmo no es paronomasia en el sentido restringido de «nomen omen». El nombre de la ciudad santa no genera ni sirve para componer el salmo. Pero sí suministra su material sonoro para una especie de presencia difusa, envolvente, inolvidable. Los desterrados se sienten abrumados de nostalgia y se expresan dominados por un nombre: Jerusalén.

2. Sal 125,5: *šlwm 'l yśr'l.*

3. Sal 128,5s: *wr'h bṭwb yrwšlm...wr'h bnym...šlwm 'l yśr'l.* Encontramos los componentes clásicos de los Onomastica: *pacis visio = r'h šlwm;* se confirma el paralelismo semántico *šlwm – ṭwb* señalado en el Sal 122 [21].

4. Is 2,2-5: el poema de la paz definitiva en torno al monte santo no pronuncia el nombre de Jerusalén ni la palabra paz; sin embargo, se pueden escuchar en él alusiones veladas. Para la primera parte, dos propuestas en los Onomastica y otra propia: *hr* = monte, *'wr* = luz, *yôre-* = instruirá. Para la segunda parte, la destrucción de armamentos y supresión de maniobras, que son el reverso de la paz.

5. Is 26,1-3: *'yr...šlwm;* apoyados por otras resonancias: *yûšar, yšw' yšyt š'rym, šmr, yṣr.* No se pronuncia el nombre de la ciudad cantada.

6. Is 32,17-19: *šlwm...šlwm...'yr;* el último apoyado por *y'r.*

7. Is 52,1: *'wry 'wry...yrwšlm 'yr hqdš;* v. 7: *mšmy' šlwm mšmy' yšw'.* Es al principio la *egregoresis* de los Onomastica.

8. Is 54,12-14: *š'ryk...rb šlwm...l' tyr'y.* Temer, otra significación de los Onomastica [22].

9. Is 60: las panoromasias están dispersas. Dominan *'wr* con *r'h. 'wr* y derivados: 1.3.19.20; *r'h:* 2.4.5; *'yr yhwh* v. 14; *šlm* v. 20; *šlwm* v. 17; *š'ryk* v. 18; quizá haya que contar el *yyršw* de v. 21 (paronomasia sugerida por Lorinus). Como el material está disperso, aunque es rico, debemos concentrarnos en los versos 17-20 con la serie:

šlwm...š'ryk...šmš l'wr... l' y'yr...l'wr 'wlm...wšlmw.

10. Is 65,25: hablando del Monte Santo, *yr'w...'ryh* (recuérdese el nombre Ariel de Is 29,1s)...*yr'w.*

11. Is 66,6 ofrece un juego muy marcado por la disposición rítmica:

qwl š'wn m'yr
qwl yhwh mšlm. Los dos finales componen el nombre de la ciudad: *'yr-šlm.*

[21] El salmo 87, dedicado a Jerusalén, no pronuncia su nombre. Quizá lo sustituye con una aguda interpretación, *'yr 'lhym,* donde Dios ocupa el puesto de la paz. Para *'yr 'lhym* pueden verse Sal 46,5; 48,2.9; *'yr yhwh:* Sal 48,9; 101,8. «... quasi diceres Theopolim» (Lorinus).

[22] Véase A. Wünsche, *Midrasch Tehillim* (Hildesheim 1967) 205.

12. Jr 14. En el v. 13 se refiere a la ciudad con la expresión «en este lugar»; los falsos profetas prometen *l' tr'w ḥrb...šlwm...'tn.* En los versos 18-19 se compone el nombre con *h'yr lšlwm.*

13. Ez 7,23-25: *h'yr...r'y...wyršw...šlwm.* 13,16: *šlwm* (falsa profecía).

14. Zc 8,10-19 pertenecen a la serie de diez promesas, y son la sexta, séptima y octava. El nombre de Jerusalén suena en el centro y se pronuncia cuatro veces la palabra *šlwm.*

Zc 9,9s describe la llegada del rey futuro a la capital: *hry'y bt yrwšlm...'l 'yr...yrwšlm...šlwm...wmšlw.*

15-16. Dos textos griegos tardíos delatan algunas paronomasias del hebreo, original o mentalmente activo [23].

Bar 5,4: el nombre futuro de la ciudad será *Eirene dikaiosynes kai doxa theosebeias.* Dado que la última palabra responde al hebreo *yr't 'lhym,* escuchamos a través del griego la explicación del nombre de la ciudad: *šlwm – yr't.*

Tob 13,15, en el canto a la Jerusalén futura, menciona la paz. Suenan en el contexto 15-17 otras palabras que podrían estar inspiradas mediatamente en el salmo 122 (pasando por Is 60; 66, etc.): *charethi, charesontai = śmḥ, hoi agapontes se = 'hbyk, eulogesousin, eulogeito = lhwdt, oikodomethesetai = bnwyh.*

En estos ejemplos, que pueden representar un material más abundante, domina la paronomasia con valor *'yr + šlwm.* Para el primer componente hemos encontrado también (con mayor o menor probabilidad) *r'h, yr', 'wr, 'wr, hr, ywrh, yrš;* para el segundo componente se añade el verbo *šlm.* El procedimiento atraviesa el tiempo hasta textos tardíos. Al terminar nuestra breve excursión por el AT, esperamos encontrar alguna huella del procedimiento también en el NT.

6. *Resonancia en el NT*

Recordamos unas frases de Lorinus ya citadas: «Respondesne tuo nomini, o Jerusalem, quaeque sic diceris quasi visio et possessio perfectae pacis?»

Un autor reciente señala una pista: Castellino en su comentario, ciñéndose a la expresión griega *ta pros eirenen.* Un autor del siglo pasado es más explícito. Dice H. Lesêtre en su comentario (1883): «Cinq jours avant sa mort le doux Sauveur Jésus voyait déjà arriver les pèlerins de la Pâque, et les entendait chanter le *Laetatus sum* et *Rogate quae ad pacem sunt...Fiat pax...* C'est alors que pleurant a la porte même de cette ville dont le psalmiste se félicitait de fouler le seuil, il dit, navré

[23] Señalados por R. Tournay, «Notes sur les Psaumes», *RB* 79 (1972) 55 n. 72.

de douleur [texto de Lc 19,41-44]. Quel douloureux contraste entre la joie du psalmiste et les pleurs de Jésus, tous deux au seuil de cette même porte de la ville qui conduit au temple!»

Este comentario, que podríamos llamar sentimental, nos enseña un campo sin explotarlo. ¿Cantaban realmente los peregrinos contemporáneos de Jesús el salmo 122? Es plausible, aunque no se puede probar. En dicha hipótesis las palabras de Jesús resonarían sobre un fondo jubiloso, con acento triste y polémico. Atengámonos a los datos del texto.

Lucas introduce la escena diciendo que «subía a Jerusalén», usando el verbo técnico «subir» = *'lh,* que usa el salmo. El dato no es casual ni secundario, puesto que se inscribe en la construcción del viaje/subida del Señor compuesta por Lucas. Releamos el texto de Lc 19,41-44 (subrayaremos algunas palabras):

> Al acercarse y ver la ciudad, le dijo llorando:
> ¡Si también tú comprendieras en este día *lo que lleva a la paz!* Pero no, no tienes ojos para verlo. Y la prueba es que va a llegar un día en que *tus enemigos* te rodeen de trincheras, te sitien, aprieten el cerco, te arrasen con tus hijos dentro, y *no dejen piedra sobre piedra,* porque no reconociste la oportunidad que Dios te daba.

El Señor trae un mensaje de paz que la ciudad de la paz no comprende; es una última oportunidad que rechaza. Al renegar de su destino de paz, que le trae su amigo (que llora por ella), la ciudad da paso a los enemigos, y dejará de ser ciudad «bien trazada o trabada», pues no quedará piedra sobre piedra. Y el mismo destino correrá el templo (Lc 21,6). Por sus «hermanos y amigos» él trae el saludo de la paz; en la ciudad «los tribunales de justicia» se preparan a cometer la gran injusticia, que es ceguera culpable, «no tienes ojos para verlo» [24].

Entonces ¿fracasa definitivamente el destino inscrito en el nombre de Jerusalén? El texto de Lucas ha invertido trágicamente ese destino de paz. Nombre y destino se salvarán en nueva clave, cuando comiencen a designar la nueva ciudad, la Jerusalén celeste. Los últimos capítulos del Apocalipsis, sobre la Jerusalén celeste, no parecen empalmar inmediatamente con el salmo 122. Sólo podemos encontrar una serie de coincidencias previsibles, mediadas por textos proféticos. A título de ilustración, quizá como materia para un estudio ulterior, indicamos algunas coincidencias:

[24] Algunos autores anónimos del período carolingio habían notado ya la relación entre las «sedes in iudicio» de nuestro salmo y el juicio de Cristo en Jerusalén. Véase F. Unterkircher, *Die Glossen des Psalters von Mondsee* (vor 788) (Friburgo, 1974) 451. Una glosa a Ps 122,5 «quia illuc sederunt sedes in iudicio, sedes super domum David» comenta: «De interrogatione Xri et Pilati et Herodis, quia ille dixit: nisi tibi datum fuisset, et quia Herodi nihil respondit, hoc dicit propheta».

los tronos para juzgar: 20,4.11-15 (a través de Dn 7)
belleza de la ciudad: 21,11-21 (Ez 40ss; Is 54; 60)
doce puertas/doce tribus: 21,12-14 (Ez 48,30-34)
el vidente sube/la ciudad baja: 21,10s
no hay templo: 21,22s

El autor del Apocalipsis no concede al salmo 122 una atención particular; quizá lo consideraba demasiado ligado a instituciones históricas superadas. El prefería las visiones transfiguradas de los profetas. Con todo, en sus páginas finales, en el final de la Biblia cristiana, culmina el destino de Jerusalén: ¡Nomen omen!

ADDENDA

Pág. 362, lín. 21: ... el último apoyado por *y'r* 33,20.

Pág. 365, final: Pueden verse también:
Heb 11,16 «Dios les había preparado una ciudad».
Heb 12,22 «a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celeste».
1 Cor 3,17 «El templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros».

Salmo 123

1 אליך נשאתי את עיני   הישבי בשמים
2 הנה   כ....עיני עבדים אל יד אדוניהם
כ....עיני שפחה אל יד גברתה
כן עיני...נו   אל יהוה אלהינו
עד שיחננו
3 חננו יהוה
חננו
כי רב שבענו   בוז
4 רבת שבעה לה נפשנו הלעג השאננים
הבוז לגאיונים

1 A ti levanto mis ojos,
a ti, que habitas en el cielo.
2 Como están los ojos de los esclavos
fijos en las manos de sus amos,
como están los ojos de la esclava
fijos en las manos de su ama,
así están nuestros ojos
fijos en el Señor, Dios nuestro,
esperando su misericordia.
3 ¡Misericordia, Señor, misericordia!,
que estamos saciados de desprecios;
4 estamos saciados del sarcasmo de los satisfechos,
del desprecio de los orgullosos.

ADDENDA

Pág. 372, lín. 13, añadir:
En las Odas de Salomón 14,1 leemos la siguiente expresión:
«Como los ojos del hijo se dirigen a su padre,
así mis ojos, Señor, se orientan siempre hacia ti»
(A. Díez Macho (ed), Apócrifos del Antiguo Testamento III; Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 81.
Juan 15,15 opone al siervo el amigo, Gl 4,7 le opone el hijo.

1. *hyšby:* adjetivo con valor de título; sentado o entronizado, es decir, posición corporal con valor de gesto. Véanse Sal 9,5; 47,9; Jl 4,12, etc.

2. *'dnyhm:* aunque con frecuencia tiene valor de singular, aquí se puede tomar como plural, respondiendo a *'bdym;* el verso siguiente prefiere el singular para el grupo femenino.

4. *hl'g:* forma anómala de constructo con artículo y de *l-* como partícula de genitivo.

1. *Análisis*

El salmo es de una simplicidad extrema, se diría un apunte: una actitud ilustrada con una comparación y motivada. Reducido a la línea sintagmática sonaría: nuestros ojos fijos en Dios, como los de los esclavos en las manos de sus amos, hasta que se apiade, porque sufrimos desprecios. No pensamos que el poeta, falto de inspiración, se refugia en repeticiones fáciles. Se trata más bien de concentración en un motivo literario, según indiqué más arriba. Primero presenta el gesto por repetición cuádruple, luego coloca el enlace con repetición triple, después dice la situación con diversas repeticiones.

La primera pieza coloca dos comparaciones paralelas y semejantes entre los enunciados en singular y plural: «mis ojos...nuestros ojos». Con esto se detiene la fijeza, se prolonga la expectación, se difiere el desenlace «hasta que...». Por un lado forman paradigma «yo, siervos, sierva, nosotros», por otro lado «el entronizado en el cielo, amos, ama, el Señor nuestro Dios». El gesto en ambos casos es idéntico, «ojos fijos», la comparación humana ilustra la realidad trascendente. El gesto de los ojos fijos y la condición de servidumbre se vinculan, añadiendo valor plástico al gesto. También la mano asoma con función de gesto, como expresión de potestad doméstica; se dice de los hombres, no de Dios. En resumen, el poeta sorprende un gesto y lo fija poéticamente.

La segunda pieza resuelve la espera. Hasta ahora no ha habido petición formulada, sino simple mirada. Ahora se concentra y descarga el deseo implorando misericordia. Lo hemos de comparar con demandas de justicia en otros salmos. El orante no apela aquí a derechos ni a méritos; no confía para nada en sí, sólo confía en Dios. La petición está a caballo de las dos partes del salmo, descompasando el movimiento rítmico con efecto expresivo. La raíz *ḥnn* prolonga su sonido en el sufijo de primera persona del plural *-nu.* Es muy llamativa la sonoridad de este centro, 2b-3a.

La tercera pieza procede por desdoblamiento y alargamiento de su primer sintagma simple: *rb śb'nw bwz.* Los satisfechos y altaneros no son los «amos» de antes. Los satisfechos no merecen el título de «amos», nada se espera de ellos, sólo conceden desprecio. Son un tipo humano demasiado real.

«Satisfechos» se suele usar con valor negativo: p.e. las mujeres con

fiadas o despreocupadas de Is 32,9, los ricos influyentes de Am 6,1, las naciones opresoras de Zc 1,15. Satisfechos de sí mismos, de sus riquezas o prestigio o poder, desprecian y humillan a los demás, les hacen sentir su dependencia o inferioridad:

Hijo mío, cuando haces un favor, no reprendas
ni ofendas con las palabras cuando haces limosna:
el rocío alivia el bochorno
y la palabra vale más que el don.
¿No vale la palabra más que el don
cuando procede de un hombre caritativo?
El necio insulta sin caridad,
un don de mala gana hace llorar (Eclo 18,15-18).

«Avergüénzate de acompañar un regalo con un desprecio» (Eclo 41,22).

El gesto humillante puede encontrarse en diversos grados de la escala social: no siempre son los más altos los que humillan, muchas veces son más altivos los subalternos. El de abajo tiene que suplicar para obtener su derecho y ha de recibir como dignación lo que es suyo.

Dada la amplitud del tipo humano, este salmo pudo nacer y aplicarse en múltiples situaciones. Es fácil que en su origen se refiriera a señores extranjeros, persas o seléucidas. «Señor Dios nuestro, nos dominaron señores distintos de ti; pero nosotros sólo a ti te reconocemos» (Is 26,13).

El orante, no pudiendo aguantar más la humillación, se levanta hacia Dios. De un salto trasciende todas las minúsculas diferencias y categorías en que se complacen los hombres, y se remonta al trono que devuelve su auténtica dimensión a los mortales. El orante no acude a Dios con exigencias, sino confiado; no impone plazos, sino que aguarda. De Dios puede esperar misericordia y nunca será humillado.

2. *Trasposición cristiana*

La amplitud del tipo humano facilita la trasposición cristiana, que haremos en dos pasos.

a) Buscando en el evangelio un ejemplo característico, encontramos la suficiencia del fariseo y su desprecio del publicano, que no se atreve a «alzar los ojos» (Lc 18,9-14). La satisfacción que Jesús denuncia es la de las propias obras. No es propiamente la satisfacción de haber cumplido el deber, sino el atribuirse el mérito, el pensar que es fruto del propio esfuerzo. El hombre se vuelve centro de su vida espiritual, se apoya totalmente en su conocimiento y cumplimiento de la ley, se considera bueno; en seguida comienza a despreciar a los otros, los no observantes, y les hace sentir su desprecio. La espiritualidad de obras que

describe el evangelio conduce a la satisfacción y a humillar a los otros. La parábola del fariseo y el publicano concentra en pocos versos una enseñanza que atraviesa todo el evangelio y que recoge Pablo.

b) El salmo utiliza como ejemplo al esclavo frente al amo. ¿Es cristiana una espiritualidad de esclavitud? «Mirad, no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un Espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: Abba, Padre» (Rom 8,15).

El tertium comparationis del salmo no es el temor ni el servilismo, es el abandono y la dependencia. Si lo esperamos todo de Dios como misericordia o gracia *(ḥnn)*, podemos superar las humillantes diferencias humanas. Nos levantaremos sobre el desprecio de los satisfechos, al sentirnos acogidos por Dios, y no nos sentiremos satisfechos de lo que es gracia y no mérito.

> «Si vives mal y bendices, todavía no alabas; por otra parte, si comienzas a vivir bien y lo atribuyes a tus méritos, todavía no alabas. No has de ser un bandido que insulta la cruz de Cristo (Lc 23,39s); ni tampoco has de ser aquél que alardeaba de sus méritos en el templo y ocultaba sus llagas (Lc 18,11). Si eres malvado y perseveras en la maldad, no digo que tu alabanza es inútil, sino que no alabas, no lo considero alabanza; por otra parte, si pareces honrado (y nadie lo es sin humildad y piedad) y caminas orgulloso de tu honradez y desprecias a otros comparándolos contigo y te engríes como de mérito propio, no me alabas. No me alaba el que vive mal ni el que vive bien como si fuera por sus propias fuerzas. Aquel fariseo, cuando decía: Te doy gracias porque no soy como los demás, ¿lo sacaba de sus propias fuerzas? Daba gracias a Dios porque encontraba en sí algo bueno. Más aún, si encuentras en ti algo bueno y comprendes que no viene de ti, sino que lo recibiste de Dios, con todo, si te glorías despreciando al que no lo tiene, eres envidioso y todavía no me alabas. Comienza por enmendar tu mala conducta, comprende que no la enmiendas si no es por don de Dios, pues Dios dirige la conducta del hombre (Sal 36,23). Cuando lo comprendas, ayuda a otros a que sean como tú; ya que tú eras lo que ellos son. Ayúdales según tus fuerzas, sin desanimarte, pues Dios no es rico sólo para ti. Así pues, no alaba el que con su mala vida ofende a Dios, no alaba el que comenzando a vivir bien piensa que lo debe a su esfuerzo y no a don de Dios, no alaba el que piensa que Dios es rico sólo para él. Aquel que decía: Te doy gracias, Dios, porque no soy como los demás, ladrón, injusto o adúltero, ni tampoco como ese reacaudador, ¿no podía decir: Perdona al recaudador lo que a mí me has perdonado, dame lo que todavía no me has dado? Pero ahíto eructaba; y no decía: Soy pobre y necesitado (Sal 69,6), o como el recaudador: Dios mío, ten compasión de este pecador» (Agustín, *Enarrationes in Psalmos,* XLIX, 30).

Salmo 124

1 לולי יהוה שהיה לנו יאמר נא ישראל
2 לולי יהוה שהיה לנו בקום עלינו אדם

3 אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו
4 אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו
5 אזי עבר על נפשנו
המים הזידונים

6 ברוך יהוה שלא נתננו טרף לשניהם
7 נפשנו כצפור נמלטה מפח יוקשים
הפח נשבר ואנחנו נמלטנו

8 עזרנו בשם יהוה עשה שמים וארץ

1 Si el Señor no hubiera estado de nuestra parte,
—que lo diga Israel—,
2 si el Señor no hubiera estado de nuestra parte,
cuando nos asaltaban los hombres,
3 nos habría devorado vivos el incendio
de su ira contra nosotros,
4 nos habrían arrollado las aguas,
llegándonos el torrente hasta el cuello,
5 nos habrían llegado hasta el cuello
las aguas espumeantes.

6 Bendito el Señor, que no nos entregó
como presa de sus dientes;
7 hemos salvado la vida como un pájaro
de la trampa del cazador:
la trampa se rompió y escapamos.
8 Nuestro auxilio es invocar al Señor,
que hizo el cielo y la tierra.

Análisis del salmo

a) En la superficie formal el salmo se distingue primero por una poderosa condicional irreal, que el autor subraya por repetición, retrasando así la cláusula principal y recalcando ésta con triple repetición. Por si fuera poco, el autor exige que la comunidad comparta y profese su convicción. De las cláusulas cuelgan otros sintagmas adverbiales. Un trenzado de repeticiones y correspondencias sujeta fuertemente cinco versos. He aquí la fórmula estilizada:

lwly yhwh šhyh lnw	
lwly yhwh šhyh lnw	*bqwm ʿlynw*
ʾzy ḥyym blʿwnw	*bḥrwt bnw*
ʾzy hmym šṭpwnw	*ʿbr ʿl npšnw*
ʾzy ʿbr ʿl npšnw	*hmym*

La condicional irreal es mucho más expresiva que una simple constatación al estilo de otros salmos de confianza o de acción de gracias. Comparemos los esquemas en castellano:

En el peligro (P), intervino N, y gracias a ello gozamos de vida (S).

Si no hubiera sido por N, cuando amenazaba P, no gozaríamos de S. La segunda fórmula pone en primer plano la contingencia de la condición indispensable. Expresarse en condiciones irreales puede deberse a distancia intelectual razonadora y también a una emoción intensa que busca expresarse apenas pasado el suceso. Dos expresiones castellanas pueden ilustrarlo:

Si no hubiera sucedido X, no habría sucedido Z.

Si no es por X, nos quedamos sin Z.

Esto prueba que la expresión condicional irreal es perfectamente natural y popular entre nosotros. Pero no abundan esas fórmulas en el AT. En el salterio registran las concordancias: 94,17; 107,23; 119,92 (con la misma construcción que el nuestro), y 27,13 con *lwlʾ;* es interesante Jue 14,18 por su carácter de refrán, Dt 32,27 por su importancia, y Is 1,9 por su proximidad a nuestro caso.

El esquema condicional-principal se articula del siguiente modo. Se duplica la condicional poniendo en primer plano al Señor como protagonista, no de una acción, sino de una presencia y compañía. «Estar con» es fórmula clásica en oráculos de salvación y está condensada en el nombre Emmanuel; hay que recordar especialmente Is 43,2. La principal se desdobla en tres frases enfáticas, como si el poeta quisiera expresar la pluralidad y gravedad del peligro superado: «nos habrían devorado, nos habrían arrollado, nos habrían llegado». Estas frases condensan dos peligros clásicos, que en la realidad se neutralizan mutuamente, aunque no en el uso simbólico: fuego y agua. Leamos como antecedente Is 43,2:

Cuando cruces las aguas, yo estaré contigo,
  la corriente no te anegará;
cuando pases por el fuego, no te quemarás,
  la llama no te abrasará.

La bina «agua y fuego» resuena en Eclo 51,3-5 en versión original:

me salvaste de múltiples peligros,
  del cerco apretado de las llamas,
del incendio de un fuego que no ardía,
  del vientre de un océano sin agua.

Suena en Mt 17,15: «muchas veces se cae en el fuego y otras muchas en el agua». En el salmo, el fuego es la cólera ardiente del enemigo, el agua es su arrogancia hirviente.

b) Otra característica del salmo es la acumulación de imágenes. Dentro de la imagen conocida del fuego=cólera entra la imagen del «tragar vivos», que se dice de la tierra inferior o Hades; cuyo modelo puede ser Nm 16,30-33 (véanse también Ex 15,12; Sal 106,17; Prov 1,12; Os 8,7). Se acopla la imagen del agua hirviente o espumeante que arrolla. Se añaden dos imágenes opuestas y correlativas: la fiera que devora, el cazador que atrapa. O sea, el enemigo es fuego, es agua que arrolla, devora como la tierra, es fiera que descuartiza y es cazador que caza en la trampa.

En términos descriptivos, el poema carece de precisión; el único rasgo realmente plástico es 4-5; los otros rasgos se sobreponen y entrecruzan y pasan velozmente. En términos expresivos, la acumulación de imágenes es válida, compensa la falta de plasticidad de cada rasgo. Las imágenes se alían superando sus diferencias, cercan y asedian al salmista, lo acosan en relevos continuos. Esto no es menos vigoroso que la imagen homogénea de Sal 22,13s:

Me acorrala un tropel de novillos,
  me cercan toros de Basán,
abren contra mí las fauces
  leones que descuartizan y rugen.

Al evaluar las imágenes del salmo hemos de considerar otro factor estilístico: las reminiscencias. La datación tardía de este salmo es probable, puede pertenecer a la época seléucida. Para esas fechas, un poeta original podría distanciarse de la tradición y crear una obra muy personal; el poeta medio compone dejándose guiar por modelos selectos y abandonándose a reminiscencias plurales. Este parece ser el caso del

salmo que estudiamos. Delitzsch señala las siguientes, tomadas del salterio:

aguas amenazadoras: 18,5.17; «me llega el agua al cuello» 69,2
tragar vivos: cf. 55,16 (y Prov 1,12)
'dm en sentido hostil: 56,12
bendito el Señor: 28,6; 31,22
la trampa del cazador: 91,3
la arrogancia o insolencia = *zdwnym:* 86,14; 119.51.78
invocar el nombre del Señor: 20,8

El estilo de reminiscencias produce el efecto de sentirse uno en casa, lo contrario de la sorpresa. Se aprecia el poema sin esfuerzo, incluso suprimiendo el esfuerzo. Si el lector o usuario es consciente de la pluralidad de origen, siente también un efecto de convergencia: muchas corrientes tradicionales se remansan o represan en la situación histórica nueva.

El salmo discurre aprisa y es probable que no deje tiempo para que resuenen tantas reminiscencias; la sensación de lo habitual poco definido domina.

c) Por encima de todo, el poeta logra una intensidad notable con recursos poco llamativos. Creo que se debe a la autenticidad de la expresión psicológica. Es como la primera expresión después de una sacudida violenta, cuando ya repuestos lo contamos, todavía bajo el efecto de la sacudida. Podemos imaginarnos un accidente mortal del que uno sale con vida mientras el de al lado muere en el acto. La cercanía palpable de la muerte produce un choque espiritual, como un vacío repentino: tocamos la contingencia radical de nuestro ser. Uno se queda sin habla, temblando, y el temblor atestigua que la vida continúa. Cuando uno comienza a recobrarse, los recuerdos invaden el vacío y buscan expresión enérgica, más que precisa.

El salmo capta ese momento y lo proyecta a dimensión colectiva. De ahí su autenticidad y vigor. El ámbito psicológico es el espacio en que se revela la acción de Dios: el salmo expresa una experiencia religiosa intensa. En el caso simplemente humano, sentimos cómo nuestra vida cuelga de minucias insignificantes y casuales, que acentúan el sentido de la contingencia. El salmista nos hace sentir que nuestra vida depende de Dios. En el límite de nuestro ser, que es contingencia, no ser, surge el ser total y absoluto que nos sostiene.

Al final se calma la agitación y la asamblea puede cambiar de registro para anunciar escuetamente su confianza exclusiva en el Señor.

Para la trasposición cristiana basta preguntarse si la salvación en la misma frontera de la vida sólo sucede a este lado o también al otro

lado de la muerte. ¿Podemos imaginarnos a Jesús pronunciando esa condicional irreal: «Si el Padre no me hubiera resucitado, me habría devorado la tumba»? Y la pregunta de Pablo: «¿Dónde está tu victoria, ¡oh Muerte!?, ¿no se puede traducir en esta forma: «Si no hubiera sido por Cristo, nos habría tragado la muerte»?

Salmo 125

1 הבטחים ביהוה כהר ציון
לא ימוט
לעולם ישב
2 ירושלם הרים סביב לה
ויהוה סביב לעמו מעתה
ועד
עולם]
3 כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים
למען לא ישלחו הצדיקים
בעולתה ידיהם
4 היטיבה יהוה לטובים
ולישרים בלבותם
5 והמטים עקלקלותם
יוליכם יהוה את פעלי האון
שלום על ישראל

1 Los que confían en el Señor
son como el monte Sión:
no tiembla, está asentado para siempre.
2 A Jerusalén la rodean montañas,
a su pueblo lo rodea el Señor
ahora y por siempre.
3 No pesará el cetro de los malvados
sobre el lote de los honrados,
para que los honrados no pongan
manos al crimen.
4 Señor, concede bienes a los buenos,
a los hombres sinceros,
5 y a los que se desvían por sendas tortuosas
que los mande el Señor con los malhechores.
¡Paz a Israel!

1. *Explicación inmanente*

a) El salmo se desarrolla en varias *oposiciones* paralelas, que describen o presentan varias conductas o tipos humanos. A la luz del salmo 1 trazaríamos una división binaria:

los que confían	los malvados
su pueblo	los que echan mano al crimen
los honrados	los que se desvían
los buenos	los malhechores
los sinceros	
Israel	

En la primera columna distinguimos tres términos genéricos: buenos, honrados, sinceros, y tres específicos: su pueblo, Israel, los que confían en el Señor. ¿Coinciden los dos grupos o hay una limitación? En la segunda columna tenemos dos términos que caracterizan establemente, malvados y malhechores, y dos que indican un cambio, los que echan mano, los que se desvían. Es decir, algunos que eran buenos se pasan al campo de los malos. Al final resultan dos grupos, clásicamente opuestos en v. 3a «malvados//honrados» *rš῾//ṣdyq;* pero el movimiento me dice que en la primera columna se opera una selección. No todo Israel, no todo su pueblo, sino los que se mantienen buenos y honrados y sinceros.

Esto nos lleva a una división binaria y ternaria:

Malvado	los malhechores
Israel=su pueblo	los que se extravían, los que echan mano al crimen los que confían, honrados, buenos, sinceros

También el salmo 1 insinuaba esa posibilidad de cambio al hablar del que «no sigue ni se detiene»... Por amenaza o atracción, algunos de «su pueblo» se extravían, se pasan a los malhechores y compartirán su destino. Así quedará purificado el verdadero Israel. Trabajando con oposiciones podríamos aclarar: los sinceros, no los que fingen; los que confían en el Señor, no en el enemigo o en sus fuerzas.

b) *Imágenes.* La montaña es ejemplo clásico de estabilidad, de modo especial Sión. Como el Señor «ha cimentado a Sión» (cf. Sal 48,9), así consolida a los que confían en él; si la montaña se apoya sólidamente en tierra firme, el que confía se apoya en Dios mismo. El que confía es un monte, el que confía en el Señor es un monte santo.

La muralla material no se nombra, se sustituye por una cintura natural de montañas. Mucho más poderoso y eficaz es el Señor mismo como muralla defensora de su pueblo (véanse Sal 3,2 y 34,8); Zac 2,8s sustituye también la muralla material:

Por la multitud de hombres y ganados que habrá,
 Jerusalén será ciudad abierta;
yo la rodearé con muralla de fuego
 y mi gloria estará en medio de ella.

Monte y muralla son imágenes de abolengo, que ilustran y brindan una estabilidad perpetua.

La tercera imagen es más sutil, porque opera con un contraste insólito y emplea un verbo sugestivo. Se oponen: cetro del malvado//lote del honrado, el verbo es *nwḥ* = reposar.

El lote del honrado es tradicionalmente el terreno familiar, recibido a suerte por el antepasado y transmitido por herencia. Si tomamos «los honrados» como colectividad, el lote es la tierra prometida, con su capital tradicional, Jerusalén. Sobre esa tierra de Dios y de su pueblo no se asentará el cetro del malvado. También la imagen del cetro es tradicional: referida al enemigo la encontramos en Is 9,3 y Miq 4,14 (véase Is 10,5.15), *en línea dinástica* Is 11,4. *Con términos tradicionales, cargados* de resonancias, el poeta anuncia que el poder «malvado» no ha de dominar en el territorio del pueblo elegido. ¿Poder extranjero o grupos vendidos? La expresión *šbṭ rš'* puede significar también «tribu malvada»; es difícil determinar si el autor intentó el doble sentido de cetro y tribu. En este contexto el verbo *nwḥ* despierta sus resonancias: es el verbo de la paz davídica después de sus batallas y de afianzar el reino (2 Sm 7,1.11; 1 Re 5,18; cf. Is 14,3.7; Dt 3,20; 12,10; 25,19); el sustantivo *mnwḥh* se refiere también al Señor, que «reposa» en la tierra y en el templo (Sal 95,11; 132,8.14; 1 Cr 28,2). Lo que es «reposo» o morada del Señor no ha de ser «reposo» o dominio del malvado. (Puede verse Dn 12,13 que combina *mnwḥh* con *gwrl*).

c) El salmo implica con sus palabras un peligro grave y da a entender que ese peligro no se convertirá en realidad. No por la fuerza de las armas, sino por la confianza en el Señor. La invocación «paz a Israel» sugiere al menos alguna amenaza de guerra.

Por otra parte el salmo hace saber que algunos miembros de la comunidad se extravían, y teme que otros puedan seguirlos. A la amenaza externa de guerra se suma la división interna provocada por el extravío de algunos. Si el cetro malvado no reposa tranquilamente —pues el Señor no admite rivales en su morada—, al menos su poder se hace sentir. Pero el enemigo no puede remover la montaña sagrada ni atravesar la muralla montañosa. El salmo proclama la confianza en el Señor e invoca la paz. No toca a rebato contra el enemigo ni jura tomarse la venganza contra los paisanos pervertidos. Quiere, sí, oponer sólida resistencia a enemigos externos e internos, resistencia que consiste en confiar en Dios e invocar el nombre del Señor. «Confianza» y «paz» pueden escucharse como inclusión del poema.

El salmo lo canta el Israel tradicional: el del reparto de la tierra prometida, el unido bajo el cetro davídico, el que custodia la morada del Señor. Un pueblo del Señor compuesto de hombres honrados y buenos y sinceros.

2. *Explicación histórica*

Hasta ahora he ensayado una explicación más bien «inmanente» del salmo, analizando la correlación de sus elementos; aunque me he asomado hacia fuera de él, estimulado por las resonancias de sus imágenes y vocabulario.

Ahora voy a ensayar una explicación externa, histórica, que respete los datos internos del poema. Si bien el mundo poético organizado por el autor puede responder a diversas situaciones históricas (en otros términos, es típico), se le puede buscar una situación histórica concreta.

Ante todo, notamos que la espiritualidad del salmo no es directamente combativa. Se acerca a la actitud del Cronista, que sustituye las armas por la oración. Esto supuesto, el salmo podría ser producto de la época persa. Pero, ¿no suena demasiado optimista en una época en que Judá es parte de Transeufratina, una provincia del imperio?

Siguiendo a Delitzsch y a otros muchos, parece preferible la datación macabaica, quizá antes de la rebelión de Matatías, todavía en el régimen de tolerancia instituido por Antíoco III (200 a.C.). El primer libro de los Macabeos suministra abundantes datos históricos sobre la situación de la época.

Recordemos algunos de esos datos. Durante el dominio seléucida alternan las etapas de tolerancia y represión, hasta que Antíoco IV desata la persecución violenta. El pueblo vive en su antiguo territorio, reducido; el Señor habita en su templo de Jerusalén, los judíos en su mayoría se mantienen fieles a su Dios y sus tradiciones. Sucede un emperador seléucida «malvado», que intenta imponer su «cetro» violento en Jerusalén y Judá; incluso establece una «polis» griega en la ciudad santa y un ara sacrílega en el altar del templo. Algunos judíos ceden, flaquean, apostatan; otros luchan por la libertad.

Si situamos el salmo en la primera etapa, su tono es más sereno: reconociendo las amenazas externa e interna, propugna la actitud tradicional, que es la confianza. Si lo situamos en plena persecución y rebelión macabaica, el tono se vuelve en cierto sentido escatológico: el cetro que ahora pesa no seguirá pesando, la confianza en Dios puede ser la de los guerreros (p.e. 1 Mac 3,18-22; 4,8-11; 7,38 «no les des reposo»). No es posible decidirse con certeza o con gran probabilidad. En ambos casos el poeta siente el dolor de los hermanos apóstatas y el temor de que otros les sigan. Invoca a Dios para que conforte a unos y castigue como corresponde a los que se extravían. En medio de las

dificultades exhorta a confiar en el Señor e invoca la paz, externa e interna.

El salmo 1 suministra su esquema, que se mantiene en la trasposición. En él aparecen los malvados, los honrados y la atracción de los malvados; la ley es agua y savia del honrado, las imágenes son sapienciales, el desenlace es definitivo. En 125 hay quienes «siguen el consejo de los malvados» y otros que «confían en el Señor»; las imágenes son históricas o historizadas, el desenlace es una invocación a la paz, aunque está apuntado el desenlace de los malvados y sus adictos.

Entre los adjetivos suena en el centro la consabida correlación de *ṣdyq y rš‘;* bastante frecuente es *yšrym,* menos lo es *ṭbym;* echamos de menos *ḥsyd,* que sería indicativo (como en Sal 149).

¿Encerrarán alusiones históricas esos adjetivos? P.e. *ṭbym* a algunos Tobíadas, *ṣdyq* a Sadoc y descendientes; incluso se podría notar la aliteración *yolikem/alkimos.* Pero esto no es más que sospecha y especulación, mientras no poseamos datos positivos. En cambio, no es improbable que en la última invocación a la paz resuene el nombre de Jerusalén, mencionado al comienzo [1].

Para una trasposición cristiana hay que apoyarse en los valores simbólicos conocidos del monte Sión, Jerusalén, la dinastía davídica y el pueblo de Dios.

[1] Véase el comentario al salmo 122, pp. 352ss.

Salmo 136

1 הודו ליהוה כי טוב כי לעולם חסדו

2 הודו לאלהי האלהים

3 הודו לאדני האדנים

4 לעשה נפלאות גדלות לבדו

5 לעשה השמים בתבונה

6 לרקע הארץ על המים

7 לעשה אורים גדלים

8 את השמש לממשלת ביום

9 את הירח

וכוכבים לממשלות בלילה

10 למכה מצרים בבכוריהם

11-12 ויוצא ישראל מתוכם ביד חזקה

ובזרוע נטויה

13 לגזר ים סוף לגזרים

14 והעביר ישראל בתוכו

15 ונער פרעה

וחילו בים סוף

16 למוליך עמו במדבר

17 למכה מלכים גדלים

18-19 ויהרג מלכים אדירים לסיחון מלך האמרי

20 ולעוג - מלך הבשן

21 ונתן ארצם לנחלה

22 נחלה לישראל עבדו

23 שבשפלנו זכר לנו

1 Dad gracias al Señor porque es bueno,
porque es eterna su misericordia.
2 Dad gracias al Dios de los dioses, porque...
3 Dad gracias al Señor de los señores, porque...

4 Al único que hizo maravillas, porque...
5 Al que hizo el cielo con maestría, porque...
6 Al que afianzó sobre las aguas la tierra, porque...
7 Al que hizo lumbreras gigantes, porque...
8 el sol para gobernar el día, porque...
9 la luna para gobernar la noche, porque...

10 Al que hirió a los primogénitos egipcios, porque...
11 y sacó a Israel de aquel país, porque...
12 con mano poderosa, con brazo extendido, porque...
13 Al que despedazó el Mar Rojo, porque...
14 y condujo por en medio a Israel, porque...
15 y arrojó en el Mar Rojo al Faraón, porque...
16 Al que guió por el desierto a su pueblo, porque...
17 Al que hirió a reyes famosos, porque...
18 y dio muerte a reyes poderosos, porque...
19 a Sijón, rey de los amorreos, porque...
20 y a Og, rey de Basán, porque...
21 y les dio su tierra en heredad, porque...
22 en heredad a Israel, su siervo, porque...

23 Que en nuestra humillación se acordó de nosotros,
porque...

24 ויפרקנו מצרינו
25 נתן לחם לכל בשר
26 הודו לאל השמים

4 y nos libró de nuestros opresores, porque...
5 El da alimento a todo viviente, porque...

6 Dad gracias al Dios del cielo,
porque es eterna su misericordia.

Los problemas del texto de este salmo se reducen a algunas irregularidades rítmicas vinculadas a fórmulas fijas. No es sólo la cuestión rítmica, sino la unión de la anomalía rítmica con una anomalía de fórmula. Es muy sospechosa la presencia de las «estrellas» en v. 9 robando a la luna su dominio único en la noche (Gn 1,16); la costumbre de decir «luna y estrellas» explicaría la inserción. En el v. 4 resulta sospechosa la presencia de cuatro palabras; dado que *npl'wt* es ya un superlativo, el adjetivo *gdlwt* parece redundante (véase Sal 131,1 en forma de endíadis), y la expresión es desconocida en el AT. En el v. 15 *wḥylw* podría ser adición, bajo el influjo de Ex 15,4. En cambio, la bina del v. 12 es tradicional e irreformable. Sobre los versos 23-25 hablaré más abajo.

1. *Elementos formales*

a) El salmo pertenece al género hímnico y está desarrollado en forma de letanía: un estribillo idéntico se repite después de cada enunciado. La estructura sugiere una recitación alterna, de corega y pueblo. El estribillo impone su unidad al salmo [1].

Ante todo *unidad de afecto:* admiración gozosa, que se expresa con júbilo. La repetición expresa, refuerza, exalta el afecto, aunque también puede embotarlo, sobre todo si entra la rutina. La forma litánica es arma de doble filo: puede reforzar el sentimiento y puede anestesiarlo; puede ser la expresión de un sentimiento intenso que se desahoga en ondas sucesivas y puede convertirse en repetición mecánica. La música con los factores rítmicos pueden ser decisivos. La recitación o canto colectivo refuerzan el efecto en un mutuo contagio que puede arrollar con fuerza irresistible. Sobre la música del salmo no tenemos datos concretos, el ritmo es patente y regular: el ky probablemente lleva acento.

b) La forma litánica delata también una *unidad temática.* Comencemos por definir la relación entre el estribillo único y la serie, entre el estribillo y cada miembro.

Formalmente la respuesta litánica constituye la segunda pieza del sintagma clásico del himno, descrito por Gunkel: «alabad al Señor - porque es/ha hecho». Formalmente el estribillo depende del triple imperativo inicial y del final *hwdw.* Gramaticalmente también se puede entender como dependiente de los enunciados, explicando su razón profunda. Las alternativas de explicación son:

alabad al Señor ... porque es eterna su misericordia
guió a su pueblo ... porque es eterna su misericordia

El hecho de que algunos enunciados queden gramaticalmente interrumpidos por el estribillo muestra el valor formal y la vinculación unitaria a

[1] Pueden consultarse: E. Bishop, *Liturgica historica* (Oxford 1918). A. Baumstark, *Liturgie comparée* (Chevetogne ³1953).

los imperativos del himno: p.e. 7 y 8, 11 y 12, 13 y 14, 19 y 20 dependientes de 18. Por otra parte, la cercanía en la conciencia inducida por la recitación hace escuchar el estribillo como razón del enunciado precedente.

Creo que la solución debe englobar las dos alternativas: el estribillo con su enunciado precedente forma un sintagma compuesto menor; el estribillo repetido y referido al imperativo conductor forma un macrosintagma. La tensión formal es factor importante del salmo. Que la tensión se resuelve sin dificultad lo prueba el que solamente una reflexión atenta la saca a la superficie.

En la práctica de la recitación cabe prestar más atención a lo unitario, en actitud contemplativa, centrada en la razón única de la alabanza. También se puede escuchar el estribillo como si fuera un acompañamiento rítmico sobre el cual se va desplegando la melodía variada.

c) Hasta ahora hemos observado una serie de imperativos, otra serie de enunciados y una respuesta litánica invariable. Nos toca examinar la *organización formal* de las dos series. ¿Se trata de series indiferenciadas e indefinidas que giran regularmente sin avanzar?, ¿o son series organizadas?

Datos formales y de contenido concuerdan en presentar series organizadas. Comienza el salmo con un imperativo repetido anafóricamente tres veces, y con el mismo concluye. Esto nos da el marco del poema, introducción y conclusión.

Los veintidós versos restantes forman el cuerpo (22 es número alfabético, que se podría esgrimir a favor del texto actual, sin necesidad de añadir un miembro detrás de 20). El número alfabético dice muy poco sobre la organización de sus materiales; por eso hemos de observar otros datos. Entre ellos destacan los participios. Recordemos la función del participio, que trasforma casi en título una acción: uno que ha salvado es salvador, uno que ha matado es asesino *(mwšy‘, mkh)*. La acción puede definir a la persona, el participio la adjetiva o califica, el tiempo queda fijado en una especie de gesto lingüístico. Si los tres primeros versos nos dan el nombre y dos títulos de Dios, lo que sigue proclama en nueve participios diversos títulos o acciones de Dios. Aunque varios participios se alargan en oraciones finitas dependientes, no podemos confundir ni la forma gramatical ni la función poética de ambas formas: el participio define, el tiempo finito describe o narra. Pues bien, los nueve participios se reparten en dos cuaternas más uno flotante. El último se destaca además porque no lleva la preposición *le-*.

Los cuatro primeros son *‘śh, ‘śh, rq‘, ‘śh,* y su tema es cósmico; los otros cuatro son *mkh, gzr, mwlyk, mkh,* y su tema es histórico. Sendas inclusiones definen las cuaternas. Los versos que siguen rompen la precisa estilización precedente.

2. *Explicación por partes*

a) El *marco.* En sus cuatro versos se presenta una vez el nombre Yhwh, con tres títulos de soberanía: dios de dioses, señor de señores, Dios de los cielos. No se menciona el título clásico «nuestro Dios», que de algún modo está implicado en «su pueblo» [16].

b) *Serie cósmica.* Si los participios fijan la acción a su autor, los complementos se refieren a las obras, que son todas «maravillosas», propias de la divinidad. El espacio queda dividido en tres zonas: cielo, tierra y agua; el tiempo se mide por la alternancia de día y noche. Si los cielos y sus lumbreras son obviamente maravillosos, lo admirable de la tierra es que se solidifique sobre el agua. Comparando la serie con Gn 1, advertimos que el «firmamento» se ha trasferido de la región celeste a la tierra. Si Gn 1 fuera anterior al salmo, cualquier oído habituado apreciaría el cambio. Como en Gn 1,16, sol y luna reciben un oficio subordinado, abolido todo posible rastro de veneración religiosa.

El universo está contemplado con mirada trascendente. En cuanto obra, revela la acción del autor: su «maestría» o destreza, *tbwnh,* su misericordia o amor.

c) *Serie histórica.* Proclama acciones, más que obras, y estiliza en cuatro tiempos la liberación fundacional. El desarrollo es a primera vista irregular: tres versos para el primer tiempo, tres para el segundo, uno para el tercero, seis para el cuarto. El largo viaje por el desierto se encoge en un solo hemistiquio, entre seis de la salida y seis de la entrada.

La estilización cuaternaria trasforma los esquemas tradicionales, articulados en dos o en tres tiempos [2]. El poeta llama la atención sobre acciones dramáticas, en que Dios venció grandes resistencias: hirió, descuartizó, hirió. Entre ellas resulta inofensivo el viaje por el desierto, sólo recobra vigor si se acumulan mentalmente en la palabra «desierto» todas sus pruebas, y se contrapone a la mención final de «la tierra». El autor, que ha admirado la solidez de la tierra sobre el agua movediza, se complace ahora en recordar las victorias del Señor sobre poderes hostiles que se resisten a la liberación de su pueblo. Una emigración pacífica de un pueblo de un territorio a otro no sería maravillosa; superar la oposición violenta de los hombres, sin medios humanos, es acción maravillosa de Dios. Y, como se hace a favor de «su pueblo», revela su misericordia. Entonces, ¿por qué no describe también las victorias sobre el desierto, que desencadenó también sus poderes mortales contra los israelitas?

Israel se nombra al principio, en medio se sustituye con el título honorífico «su pueblo», al final se repite con el título «su siervo». En el

[2] Véase el capítulo sobre los esquemas en los apuntes *Salvación y Liberación:* «Cuadernos Bíblicos» 5 (1980) pp. 16-18.

desierto quedó formalmente constituido como pueblo de Dios, a su servicio [3].

Comienza con la matanza de primogénitos, en la que culmina la serie de plagas contra el Faraón y su pueblo: es el golpe de gracia. El Mar Rojo está visto como un monstruo que es descuartizado (*gzr* Gn 15,17), con resonancias mitológicas. En el mito babilónico la derrota de Tiamat precede a la ordenación del universo; el salmo recoge la alusión lejana reduciendo lo mítico a metáfora de lo histórico.

Se nos antoja desproporcionado el relieve concedido a esos «grandes y poderosos» reyes. Sijón y Og cerraban el acceso a Palestina y su resistencia tenía que ser superada. Pero, ¿a quién se refiere el posesivo de «su tierra»? Si a los dos reyes citados, el autor se queda en Transjordania, zona poco representativa de la tierra prometida y que es necesario justificar (Dt 2-3 y Jos 1,12-17; 13; 22). Si «la tierra» entregada en heredad es toda la Palestina, entonces Sijón y Og representan todos los reyes vencidos (Jos 12). La estructura del salmo parece pedir el último sentido de «tierra»: la liberación no concluyó en Transjordania.

d) *Ultima sección.* Con la entrega de la tierra podía terminar la historia o al menos su episodio fundacional. El soberano entrega al vasallo un territorio como propiedad hereditaria, éste lo trasmite a sus sucesores en herencia. Por su sentido, el verbo «dar» resulta más rico y definitivo que «meter, introducir», muy usado en esquemas de liberación. Por el tema, lo que sigue podría ser adición posterior.

La forma de 23-25 no concuerda con la cuidadosa estilización precedente. La colocación está invertida: en vez de comenzar con el participio y seguir con oraciones finitas, empieza con qatal y wayyiqtol y termina con participio. Este no lleva la preposición característica *le-*. El primer verso comienza con la forma arcaica o arcaizante del relativo *š-*, recurso cómodo para colgar una nueva acción a un sujeto ya mencionado; pero la nueva acción no cuelga correctamente de la precedente, que es conclusiva. De la tercera persona narrativa se pasa a la primera del plural. El ritmo falla en el segundo verso. Estas razones reunidas bastan para hacer sospechar que estos versos son adición posterior.

El verso 23 resume una serie de acciones históricas en una categoría típica, *špl* = humillación. Podría referirse al tiempo de los Jueces, puede abarcar una serie más amplia incluido el destierro, puede referirse a un caso único reconocido por la asamblea que lo pronuncia. Para nosotros, lectores lejanos, la primera suposición tiene más fuerza.

El verso 25 se sale decididamente de la historia para pisar el terreno de lo cotidiano universal. La expresión *kl bśr* puede abarcar hombres y animales, si tomamos *lḥm* en sentido amplio de alimento. Parece más

[3] En los dos términos reunidos podría encerrarse una alusión al gran tema de la alianza, más fundación que liberación.

probable que se refiera sólo a los hombres, distinguiendo con v. 23 dos categorías: «a nosotros», «a todo mortal». Y siendo «nosotros» igual a Israel, resulta que a nosotros nos dio una tierra, a todos los hombres les da pan. Dios es el «dador» [4], y sus victorias se encaminan al don que mantiene la vida, porque la «carne» necesita del «pan» para subsistir.

3. *Unidad del salmo*

Podemos considerar primero la unidad hasta el verso 22, después la unidad que resulta de añadir los versos 23-25.

a) El principio formal de unificación es la respuesta litánica. Ella nos hace saber que el Señor, como protagonista de acciones maravillosas, unifica el tema. Más en concreto, una cualidad suya que motiva sus diversas acciones y se revela en ellas: *ḥesed,* misericordia, amor, benevolencia, lealtad. Ahora bien, misericordia y amor se dirigen a personas y son captadas por personas (aunque podemos sentir compasión por un animal y tratar con bondad a una planta). Liberando por etapas a Israel, Dios le muestra su favor, y éste lo reconoce; fabricando las lumbreras, no muestra su amor al sol y a la luna; a lo más las estima y aprecia como obras suyas: «Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías creado» (Sab 11,24).

Hesed es categoría más bien histórica, como *tebuna* es más bien cósmica o de naturaleza. Así pues, con algunas salvedades, podemos decir que la visión histórica unifica el salmo: el autor parte de la experiencia histórica, en la que se manifestó el favor de Dios, y de ahí se remonta a contemplar la creación como prólogo o comienzo de la historia. Antes de la creación del hombre, Dios ya estaba otorgándole su favor, preparándole un espacio y tiempo propios. Si la acción creadora antecede, las obras perseveran, contemporáneas de la historia humana.

Cada acción y cada obra revela el amor divino como cualidad presente en el hecho, que a la vez lo trasciende. Todos los hechos revelan un mismo y único amor, por el cual el hombre alaba y reconoce a Dios. Todos los hechos tienen un último sentido unitario, que es el amor de Dios al hombre.

El adverbio *l'wlm* (que se podría tomar como predicado) enuncia otro aspecto de lo mismo. Por ser perpetuo, el amor trasciende cada hecho individual y la serie entera; se predica también de lo que el pueblo no puede experimentar como historia propia. El adverbio es indiferenciado: lo mismo se extiende hacia atrás que adelante.

También la sección añadida queda englobada en la visión histórica

[4] Véase: *Los Libros Sagrados:* Rut, p. 20.

unificadora. Aunque el pan cotidiano se salga de la historia que suelen registrar los historiadores, el autor de estos versos no creyó salirse del marco ni violentarlo. Para él, la misma misericordia que guía por el desierto, procura alimento a todo mortal. Es más, no sería perpetua si se encerrase en los límites de espacio y tiempo de un pueblo.

b) Unidad abierta. Varios factores contribuyen a dejar abierta la serie organizada del salmo.

En cuanto serie admite fácilmente adiciones y sustracciones. Algunos autores suponen que después del verso 20 falta un hemistiquio, quizá «a todos los reyes de Canaán» (según 135,11). Jacquet aduce a favor de ello la distribución estrófica en trípticos. La cosa es posible.

Aunque los participios forman dos cuadrados cerrados, nada impide prolongarlos con oraciones finitas; o bien crear otra cuaterna, p.e. con la elección de David y Jerusalén, con la vuelta del destierro (segundo éxodo), etc.

Ya he indicado la probabilidad fuerte de una adición, 23-25.

La cualidad ejercitada y revelada no se agota en la serie, queda disponible para nuevos actos dignos de alabanza y reconocimiento. También el «recuerdo» puede continuar más allá de una serie de actos.

El adverbio *l'wlm* deja pendiente la serie, siempre capaz de crecer, nunca de terminar. Y la línea de lo cotidiano no se corta en una fecha histórica.

4. *Trasposición cristiana*

a) Al quedar la serie abierta, nada impide la *adición* de otras acciones o grupos, preservando el estribillo, *prolongando* la letanía.

En nuestras letanías cristianas abundan más los títulos. Tenemos una sección, en forma de súplica, que enumera hechos históricos de la salvación:

per adventum tuum, te rogamus, audi nos
per sanctam resurrectionem tuam, te rogamus, audi nos
per admirabilem ascensionem tuam, te rogamus, audi nos...

Si por la forma litánica el salmo puede considerarse antecedente de nuestras letanías, por el contenido está más cerca de nuestros «prefacios» históricos.

He hablado de prolongación cristiana del salmo, lo cual no nos basta. Queremos saber cómo es *asumido,* y no sólo prolongado, el material del salmo sin cambiar sus palabras.

b) La primera cuaterna no ofrece dificultad, como tampoco el verso 25. ¿Qué decir de la segunda cuaterna? ¿Puede un cristiano alabar a Dios porque hirió de muerte al rey de Basán?

Lo que una persona es en un momento de la vida es consecuencia de lo que ha sido y hecho antes, es decir, de su propia historia. Incluso cuando decidimos romper y empezar de nuevo, tenemos que enfrentarnos con nuestra historia. No somos consecuencia mecánica y fatal de nuestra historia precedente. El hombre puede levantarse sobre esa historia y tomar el futuro en sus manos para encaminarlo libremente. Puede contrarrestar y compensar, no puede anular. Los hechos y las acciones van dejando su huella y configurando nuestro ser, como una erosión milenaria modela una montaña. Incluso hechos que en su momento parecían intrascendentes, incluso hechos vividos en la infancia preconsciente quedan registrados y almacenados. Almacenados no simplemente para perdurar, sino para influir desde el reducto escondido y casi impune de la subconsciencia. Un hombre es su historia, no está terminado de hacer hasta su muerte:

> Antes de que muera, no declares dichoso a nadie;
> en el desenlace se conoce el hombre (Eclo 11,28).

Esas huellas incorporadas a la propia condición a veces suben a la conciencia y se presentan a la memoria. Los hebreos decían que «suben al corazón». En forma de recuerdo, en síntesis nueva, vuelven a ser vividos. Pueden ser transformados profundamente o modificados levemente. Pero ahí están, exigiendo muchas veces jugar un papel proporcionado en el presente de nuestras vidas. Aunque sean como oposición minoritaria, quieren ser escuchados y dar su voto.

Hay veces en que fijamos los recuerdos por escrito, quizá en un diario, para volver sobre ellos en momentos oportunos. Entonces componemos una especie de autobiografía. Y el componerla se vuelve parte de nuestra historia. De la memoria pasamos a las memorias.

Algo análogo sucede en las sociedades. La historia las va configurando. Si no tienen memoria colectiva, pueden poseer órganos autorizados o reconocidos del recuerdo: rapsodas, recitadores de leyendas, cronistas, historiadores. Tampoco una sociedad está sometida al determinismo de su historia precedente, puede virar; lo que no puede es anular su pasado. Incluso el cambio profundo de la revolución sucede por enfrentamiento con el pasado. En muchas ocasiones una sociedad conjura momentos culminantes de su pasado para influir en el presente. Naturalmente, esa historia es trasformada al ser trasmitida, al ser interpretada y reinterpretada. Si el pasado configura la existencia de una sociedad, su memoria exige más imperiosamente el concurso de la palabra, oral o escrita, para pervivir como memoria activa de esa sociedad. Una sociedad no subsiste sin un repertorio de recuerdos compartidos. Tanto que algunas veces se hace necesario inventar un pasado.

Después de esta larga introducción será más fácil responder a la pregunta: ¿afecta a un cristiano el paso de los israelitas por el Mar Rojo?

Si la Iglesia no es mera continuación de la sinagoga, si se dio un corte mutuamente reconocido, el corte no fue total. Al cortarse el cordón umbilical, la criatura sigue siendo hija de su madre. El capítulo 12 del Apocalipsis utiliza la imagen de la madre y el hijo refiriéndose a la comunidad de Israel y al Mesías (sin excluir la interpretación mariana). La Iglesia no comienza absolutamente en Pentecostés o en la resurrección o nacimiento del Señor. El Mesías es «nacido de mujer, nacido bajo la ley», hijo de un pueblo y una sociedad religiosa. La historia del pueblo escogido, pasando por Cristo, queda incorporada como factor configurante del ser de la Iglesia; las memorias de esa historia perduran en la nuva comunidad con validez activa.

Por eso, un cristiano que celebra la liberación de los israelitas está recordando una pieza de su propia historia. No puede ser indiferente a ella. Puede reconocer en ella una misericordia de Dios perpetua, anterior a su existencia individual, presente y otra vez activa en el recuerdo. Y por ella puede y debe alabar de nuevo al Señor.

Un extranjero nacionalizado en un país llega a adoptar la historia de dicho país: a su modo se identifica con ella y quiere vivir de ella. Por la fe pueden los paganos ser hijos de Abrahán, beneficiarios y continuadores de una historia.

El salmo 136 plantea de modo ejemplar el problema de la historia en el rezo, concretamente de la historia israelítica en el rezo cristiano. Es un problema teológico que surge de la poética narrativa conjugada con el hecho de una revelación por medio de la historia [5].

c) Consideremos ahora el denominador común, la misericordia o amor perpetuo. El salmo profesa el reconocimiento de un amor que se va manifestando parcialmente en los sucesos. Unico, idéntico a sí mismo, cambiante en sus manifestaciones. Vagamente percibe el autor una plenitud que no se puede agotar con palabras, porque es inagotable. Por eso su serie queda abierta, porque el amor es perdurable [6].

Pues bien, Juan en su prólogo define la plenitud de Dios en la bina clásica *ḥsd w'mt* (así creemos que se ha de interpretar *kharis kai aletheia).* Esa plenitud se manifiesta final y definitivamente en Jesús el Mesías. Moisés sólo pudo dar la ley; el amor y la lealtad se hicieron realidad en Jesús.

[5] Puede verse: *Comentarios a la Dei Verbum:* cap. 1 «Carácter histórico de la revelación» (Madrid 1969).

[6] El pueblo escapado de la espada alcanzó favor en el desierto...
Con amor eterno te amé, por eso prolongué mi lealtad (Jr 31,3).
Tenemos el acto puntual del favor en un momento histórico, la duración de la lealtad, el amor perdurable. Véase nuestro comentario a los *Profetas*, p. 559.

El salmo 136 articula algunas facetas de esa plenitud. Jesús conduce la serie a su culminación. En cierto modo la cierra, poseyendo él la plenitud; en otro sentido la abre en nuevas dimensiones de «altura y profundidad, anchura y longitud». Porque también él es inagotable.

El salmo 136 se convierte en salmo de la nueva Pascua, y, como lo perpetuo no ha terminado, en salmo de la futura parusía.

OTROS CINCO SALMOS

Hemos recorrido veinticinco salmos sin ahorrar trabajo analítico y haciendo algunas paradas de reflexión metódica. Espero que a estas alturas se sienta el lector entrenado.

Los cinco salmos siguientes los he trabajado siguiendo los mismos principios y aplicando idénticos métodos. En la exposición, no obstante, voy a dejar enterrado o sin aflorar el aparato técnico. Parte de este aparato se puede encontrar fácilmente en alguno de los comentarios con frecuencia citados. Expondré, aquí con más brevedad, lo que no se encuentra en ellos, es decir, el análisis estilístico.

Espero que pueda servir lo que sigue como prueba que ha de superar el lector o el estudiante ya entrenado.

En cuanto a la selección de estos cinco salmos, hay una terna que funciona por semejanza y contraste (46; 76; 149), uno en que predomina un problema social (37) y otro en que se exalta la función de la alabanza (148).

Salmo 37

1 No te exasperes por los malvados,
no envidies a los inicuos:
2 se secarán pronto, como la hierba,
como el césped verde se agostarán.
3 Confía en el Señor y haz el bien,
habita tu tierra y cultiva la fidelidad;
4 será el Señor tu delicia,
y te dará lo que pide tu corazón.
5 Encomienda tu camino al Señor,
confía en él, y él actuará:
6 sacará adelante tu derecho, como el amanecer,
tu causa, como el mediodía.
7 Descansa en el Señor y espera en él,
no te exasperes por el que triunfa
empleando la intriga;
8 cohíbe la ira, reprime el coraje,
no te exasperes, y no obrarás mal;
9 porque *los que obran mal serán excluidos,*
y *los que esperan en el Señor poseerán tierra.*

10 Aguarda un momento: ya no está el malvado;
fíjate en su puesto: ya no está ahí;
11 mientras *los explotados poseerán tierra*
y disfrutarán de prosperidad abundante.

12 El malvado intriga contra el honrado,
rechina los dientes contra él;
13 pero el Señor se ríe de él,
porque ve que le llega la hora.

14 Los malvados desenvainan la espada,
asestan el arco,
para abatir a pobres y humildes,
para asesinar a los honrados;
15 pero su espada les atravesará el corazón,
sus arcos se romperán.
16 Mejor es ser honrado con poco
que ser malvado en la opulencia;
17 pues al malvado se le romperán los brazos,
pero al honrado lo sostiene el Señor.
18 El Señor vela por los días de los buenos,
y su herencia durará siempre:
19 no se agostarán en tiempo de sequía,
en tiempo de hambre se saciarán.
20 Pero los malvados perecerán,
los enemigos del Señor
se marchitarán como la belleza de un prado,
como humo se disiparán.

21 El malvado pide prestado y no devuelve,
el honrado se compadece y perdona.
22 *Los que el Señor bendice poseen tierra,*
los que él maldice son excluidos.
23 El Señor asegura los pasos del hombre,
se ocupa de sus caminos:
24 aunque tropiece, no caerá:
el Señor lo tiene de la mano.
25 Fui joven, ya soy viejo:
nunca he visto a un justo abandonado
ni a su linaje mendigando pan.

26 A diario se compadece y da prestado,
bendita será su descendencia.

27 Apártate del mal y haz el bien,
y siempre tendrás una casa;

28 porque el Señor ama lo que es justo
y no abandona a sus adictos,
los guarda siempre,
pero *la estirpe de los malvados se extinguirá;*

29 *los honrados poseerán tierra,*
la habitarán por siempre jamás.

30 La boca del honrado habla sabiamente,
su lengua dice lo que debe,
31 porque lleva en el corazón la ley de su Dios
y sus pasos no vacilan.
32 El malvado espía al honrado
e intenta darle muerte;
33 pero el Señor no lo entrega en sus manos,
no deja que lo condenen en el juicio.
34 Confía en el Señor, sigue su camino:
él te levantará a poseer tierra,
y verás la expulsión de los malvados.
35 Vi a un malvado que se jactaba,
que prosperaba como cedro frondoso;
36 volví a pasar y ya no estaba,
lo busqué y no lo encontré.
37 Observa al hombre íntegro, fíjate en el recto:
el hombre cabal tiene un porvenir;
38 los impíos serán aniquilados en masa
el porvenir de los malvados quedará truncado.

39 El Señor es quien salva a los honrados,
es su alcázar en el peligro;
40 el Señor los protege y los libra,
los libra de los malvados y los salva,
porque se acogen a él.

1. Este salmo parece tener un tema único o al menos central en cuanto se ocupa de la retribución o de la suerte contrastada de buenos y malos. El tema, el tono, el estilo son sapienciales. Su desarrollo o disposición es alfabética, con dos versos por letra (salvo el dudoso *ḥ*, que lleva tres); la composición alfabética no se suele prestar al desarrollo riguroso.

Tomemos una a una las tres observaciones, comenzando por la segunda.

El estilo *sapiencial* se manifiesta en el gusto por las antítesis simples, en el alternar de enunciados y consejos, con frecuentes motivaciones «porque», en el apelar a la experiencia; muchos de sus versos no extrañarían si apareciesen en el libro de los Proverbios, y alguien podría dedicarse a buscar paralelos próximos.

«En el trazado de conjunto falta naturalmente un progreso riguroso del pensamiento» (Kraus). «Naturalmente», el acróstico alfabético no es planta ideal para una clara y hermosa arquitectura. Pero puede darse otro tipo de *estructura* o de organización, digna de contemplarse o de descubrirse.

En cuanto al *tema*, son claros los signos del lenguaje: la oposición favorita es *ṣdyq/ršʿ*. Siete veces aparecen en relación próxima o paralela (12.16.17.21.28s.32.38-40). Añadiendo un sustantivo *ṣdqh* (6), resultan diez presencias del lexema *ṣdq;* añadiendo un verbo *hršyʿ* (33), resultan catorce presencias del lexema *ršʿ*.

Pero esto es todavía muy genérico: queremos precisar el tema y descubrir la clave de su desarrollo u organización.

Ante todo notemos que la bina correlativa *ṣdyq/ršʿ* no sólo significa bueno/malo, honrado/malvado, justo/injusto, sino también inocente/culpable en mutua relación y aun con riguroso valor forense. No contemos a priori con un empleo unívoco de los términos.

2. Para descubrir el principio de organización rastreamos los signos estilísticos. Muy pronto se nos imponen dos *repeticiones quíntuples* y correlativas.

En efecto, cinco veces aparece el sintagma *yrš ʾrṣ* = «poseer tierra» (las cinco veces sin artículo: 9.11.22.29.34). Otras cinco veces suena el verbo *nkrt* = ser excluido, expulsado, truncado (9.22.28b.34.38). La correlación de ambos es de superficie y semántica: cuatro veces figuran en posición antitética (9.22.28-29.34); «poseer» tierra y «ser excluidos o expulsados» son conceptos opuestos en la teología de la liberación. Podemos notar que la tercera mención de *yrš ʾrṣ* cae en la letra *L* (que en poemas alfabéticos con frecuencia es privilegiada, por comenzar la segunda mitad); y no olvidemos que la expresión del v. 11 constituye la tercera bienaventuranza de Mateo.

La correlación no se agota en una colocación paralela de dos líneas que no se tocan: buenos poseerán//malos excluidos. De múltiples formas

el salmo nos hace comprender la interacción: los malos lo son perjudicando a los buenos. Lo veremos más despacio.

Podemos extender el primer descubrimiento ampliando las piezas de estos sintagmas con el análisis de sus paradigmas correspondientes. Comenzamos por los sujetos:

9 *qwy Yhwh* = los que esperan en el Señor
11 *ʿnwym* = oprimidos, marginados, desposeídos
22 *mbrkyw* = benditos por El (por el Señor)
29 *ṣdyqym* = honrados, inocentes
34 *qwh ʾl Yhwh wšmr drkw* = espera en el Señor y sigue su camino
9 *mrʿym* = perversos
22 *mqllyw* = malditos por El (por el Señor)
28b *zrʿ ršʿym* = estirpe de malvados
34 *ršʿym* = malvados, culpables
38 *ʾḥryt ršʿym* = porvenir, posteridad de malvados

La primera serie nos dice más cosas sobre los sujetos del poseer, los sujetos de la exclusión forman una serie con menos información; el resto del salmo compensa y amplía la información con toda claridad para definir el tema y su organización.

Veamos ahora la otra parte del sintagma, el predicado: para ello tenemos que salirnos de los cinco enunciados en busca de sus equivalencias paradigmáticas en el resto del salmo:

yrš	*ʾrṣ*
3 *škn*	ʾrṣ = habita una tierra
11 *ytʿng ʿl*	*rb šlwm* = disfruta de paz abundante (o prosperidad)
18 *lʿwlm*	*nḥlt* = durará siempre su herencia
25 *lʾ mbqš*	*lḥm* = no mendigando el pan
26 *lbrkh*	*zrʿ* = bendita será su descendencia (o semilla)
27 *škn lʿwlm*	= habita siempre (siempre tendrás una casa)
29 *škn*	*ʿlyh* = habitarán en ella (tierra)

Es un paradigma muy unitario y significativo, como veremos. Consideremos el opuesto:

nkrt
10ab.36 *ʾyn* = no está, no existe (tres veces)
20 *ʾbd + klh:* perecerán, se consumirán
36 *lʾ nmṣʿ* = no se le encuentra
38 *nšmd* = serán aniquilados

Otra vez el paradigma es menos rico en información, más insistente en el destino negativo (es más fácil diferenciar lo positivo que lo negativo, frente a muchos números hay un solo cero).

Podríamos continuar el análisis agrupando los paradigmas de sinónimos de los sujetos, como: malhechores (*ʿśh ʿwlh* 1), intrigante (*ʿśh mzmh* 7), etc.; y lo mismo con los correlativos. Pero creo que lo dicho

basta para mostrar el método del análisis y para pasar a la explicación (que presupone un análisis más amplio, aquí suprimido).

3. Partimos del tema de liberación «poseer tierra». El verso final lo caracterizará como liberación y salvación *(plṭ + hwšy')*. La liberación fundacional y ejemplar del éxodo se articulaba en tres tiempos: a) salir de Egipto, de la esclavitud, b) atravesar el desierto superando sus pruebas, c) entrar en la tierra para poseerla. El tercer tiempo define el sentido del movimiento y consuma la liberación: casi todo el libro de Josué está dedicado al tema, con una riqueza de pormenores que atestigua la importancia de una posesión compartida, equitativa, estable. En ese reparto equitativo y trasmitido por herencia se basa la justicia y libertad de un pueblo liberado para ser libre, sacado de la opresión para no oprimir ni ser oprimido. Se trata de algo fundamental.

¿Se ha realizado el designio de Dios? Todo lo contrario: en plena posesión de la tierra en conjunto, algunos están excluidos de su participación. Y no por culpa propia, sino porque han sido injustamente desposeídos. Al principio, sí, muchos murieron en el desierto y no llegaron a «poseer tierra» por su propia culpa: porque se rebelaron contra Dios, porque no superaron las pruebas del camino. Ahora es distinto: unos «inocentes» *ṣdyqym* viven desposeídos de tierra, por culpas ajenas. Por un proceso histórico con culpas pasadas y acumuladas o por injusticias presentes de opresores y explotadores.

Aquí entra la acción de los malvados aludida, referida y descrita en el salmo. El pecado de estos malvados no es formalmente rebelarse contra Dios, sino perjudicar gravemente al prójimo. Sólo una vez se les llama «enemigos del Señor» (20a), mientras que su acción contra el prójimo llena gran parte del salmo. Precisamente es su injusticia y explotación lo que los hace «enemigos» de un Señor, que desde Egipto se ha puesto del lado de los inocentes oprimidos. (También en Is 1,24 los injustos explotadores son «adversarios y enemigos» del Señor).

Esto se ha de subrayar contra el intento pietista de concentrar el tema del salmo en la antinomia de vivir en la tierra siendo fieles o siendo rebeldes al Señor. El salmo se enfrenta con un problema social que es también religioso, y viceversa.

Léase atentamente el salmo polarizando la atención: el malvado «triunfa empleando la intriga, intriga contra el honrado», intenta «abatir a pobres y humildes, asesinar a los honrados», «espía al inocente e intenta darle muerte». Obtenemos un cuadro de injusticia agresiva, calculada, sin detenerse ante el asesinato, incluso por cauces aparentemente legales.

El salmo habla dos veces del préstamo, hecho jurídico de gran importancia en las relaciones económicas del viejo Israel (pueden verse Dt 15,1-10 y el comentario de Eclo 29,1-13). Me interesa más de momento el verso 33 y su precedente:

El malvado espía al honrado e intenta darle muerte;
pero el Señor no lo entrega en sus manos, no deja que lo condenen en el juicio.

El verso nos trae a la memoria el episodio de Nabot y Ajab (1 Re 21) y es probable que el autor haya sentido la reminiscencia: para despojarlo de su propiedad hereditaria, Jezabel hace que condenen a muerte a Nabot en un juicio amañado, tras lo cual le confiscan los bienes a la familia. Es el caso extremo de la expropiación, y no es improbable que se dieran otros semejantes en Israel (de asesinato habla el salmo dos veces: 14 y 32).

Otro aspecto complementario de la situación es el carácter de proceso: según algunos versos, los malvados reducen a la pobreza a gente honrada (todavía no indigentes), según otro (especialmente 14 b, que algunos consideran adición), se ensañan en los que ya son pobres y desvalidos (idea de gran tradición en la literatura profética). Por este proceso, gente de clase baja, inocente, sufre extorsión de sus derechos, es expropiada de los bienes familiares, retenida en la opresión para seguir siendo explotada.

Ante la hostilidad agresiva de los malvados, al comprobar el éxito de sus maquinaciones, ¿qué debe sentir y hacer el honrado inocente? Evitar toda violencia de sentimiento y acción, no pagar el mal con el mal, no seguir el camino y método de los malvados, mantenerse en la buena conducta, incluso generosamente.

El salmo empieza con los sentimientos y aconseja reprimirlos: «no te exasperes (tres veces), no envidies, cohíbe la ira, reprime el coraje». (El salmo 73 se ocupa de la envidia ante el éxito de los malvados). Después se refiere a la acción: «haz el bien, no obres mal», aconseja contentarse con lo suficiente, describe la generosidad.

Entonces ¿el salmo predica la resignación como sentimiento y la inacción como conducta? No exactamente: el desvalido debe desear y pedir y esperar salir de su situación, recobrar su derecho, «poseer tierra»; pero no debe tomarse la venganza por su mano, no ha de recurrir a la violencia. Los que son «oprimidos» *ʿnwym,* deben mantenerse «inocentes» *ṣdyqym.* Ante todo y sobre todo debe «esperar y confiar en el Señor, que El actuará». Dios no es indiferente, sino que está de parte de los oprimidos, Dios no se desentiende (como dicen los malvados: Sal 73,11; 94,7), Dios no se queda inactivo.

El nombre de Yhwh se pronuncia quince veces en el salmo: siete veces es objeto (seis de los honrados, una de los malvados); ocho veces es sujeto agente. El lector podrá fácilmente controlar sus funciones como objeto y como sujeto:

objeto: 3.4.5.7.9.20.34
sujeto: 17.18.23.24.28.33.39.40

Hay que añadir un *ʾdny* como sujeto, un *ʾlhyw* en genitivo, y los pro

nombres, entre los que sobresale con gran énfasis la cláusula *whw' y'śh* = y El actuará (5). Su acción se dirige siempre a los buenos, cuando se usa el nombre Yhwh; una vez que se dirige a los malvados, el autor usa *'dny* (13). El malvado fracasa, al parecer, por un destino inmanente, por una consecuencia lógica o paradójica de su obrar. El verbo *krt* se usa en nifal, no en hifil con Dios como sujeto; no se dice que Dios le romperá el brazo, sino en pasiva «se les romperán los brazos» (siempre queda la posibilidad de una pasiva teológica); no es que Dios les embote o melle la espada, sino que la espada se vuelve contra ellos mismos. En el uso de pronombres puede asomar la acción de Dios: de modo claro en la gran contraposición del v. 22 «benditos de El, malditos de El». Como si llevaran dentro una maldición divina que los conduce al fracaso irremediable.

4. Por la acción del Señor los oprimidos y desposeídos podrán de algún modo rehacer el proceso fundacional de la liberación:

a) salir de: el Señor «sacará» adelante «su justicia» o derecho, hará que resplandezca como una aurora y un mediodía (v. 6); los libra y salva (40);

b) caminar: por el camino del Señor (35), que los sostiene (17), «el Señor asegura los pasos del hombre, se ocupa de sus caminos» (23). El hombre ha de «encomendar su camino al Señor» (5), que es el camino emprendido, su dirección final y concreta, sus azares y destino. Con «la ley de su Dios en el corazón, sus pasos no vacilan» (31).

c) entrar en: como el pueblo vive de hecho en la tierra, se emplea otro verbo, *rwm* (diverso de *bw'*, pero cercano al *'lh*, también del éxodo): «él te levantará a poseer tierra». Porque la conclusión de la entrada es la posesión, que es el centro unificador y generador del salmo, como hemos visto. El Señor les da lo que han pedido (4), a lo que tienen derecho (6). Una vez que han conseguido «poseer tierra», es decir, volver a la participación en el reparto fundacional, su posesión durará para ellos y para sus hijos, porque es «heredad» = *nḥlh* (18). Podrán «habitar» su tierra (3.27.29), disfrutar de paz y prosperidad (11), tendrán para comer aun en tiempos difíciles (19), no tendrán que «mendigar el pan» (25). Tendrán un «porvenir/descendencia» (37), su «semilla/estirpe» será fecunda (26). Ya recibido el don de Dios, aprenderán a «dar con compasión» = *ḥnn* + *ntn* (21.26).

A modo de ilustración parcial, puede verse 2 Re 8: por consejo de Eliseo y para esquivar el hambre que se avecina, una mujer emigra al país filisteo. Cuando vuelve reclama al rey sus posesiones y el rey ordena a un funcionario: «Haz que entreguen a esta mujer todas sus posesiones y la renta de las tierras desde el día que se marchó hasta hoy». Se deduce que la viuda ha sido privada en ausencia de los bienes familiares, aprovechando un tiempo de carestía.

En cambio, en el caso de Nabot no se narra una restitución de bienes familiares a las víctimas de la grave injusticia.

Otra ilustración la suministra el libro de Rut, que explota el término «dar» y cuenta con magistral discreción la intervención escondida y eficaz de Dios. Puede verse también el episodio de Neh 5,1-13, sobre el que he escrito un artículo: «Somos iguales que nuestros hermanos»: Para una exégesis de Neh 5,1-13, Salmanticenses 23(1976) 257-266.

Por su parte, los injustos opresores viven en la «opulencia» (16) injustamente adquirida, sus planes malvados «triunfan» (7), «se jactan y prosperan» (35); parecen bien instalados en sus posesiones, porque han eliminado a los que las podrían reclamar. Pero no cuentan con Dios: llevan dentro una «maldición» (22), en virtud de la cual «serán excluidos o expulsados» (9.22.34), su «estirpe se extinguirá» (28), «su porvenir/descendencia se cortará» (34).

Así quedará restablecido el designio inicial de Dios. El autor hace una reflexión teórica sobre un problema social y religioso y le busca una respuesta reflexionando sobre los datos de la historia salvífica. No parece partir de una situación concreta (como Nehemías). Además simplifica las cosas, y esta simplificación es uno de los datos que irritará o provocará el anticonformismo del autor de Job. Si Mt 5,5 cita medio verso del salmo (11) como tercera bienaventuranza, Lucas se fija más en la oposición de conductas y destinos, sin recoger nuestro salmo (Lc 6,20-26).

5. Creo que el tema central de «poseer tierra» engendra las *imágenes* vegetales para los dos grupos:

2 se secarán pronto como hierba,
como césped verde se agostarán.
19 No se agostarán en tiempo de sequía (leyendo el verbo *ybš*)
20 Se marchitarán como la belleza de un prado (o «verdor», leyendo *yrq*)
25.28 la palabra bivalente *zrʿ* = simiente/estirpe
35 prosperaba como cedro frondoso

Ya he expuesto el campo imaginativo del «camino», con su ascendencia de liberación y éxodo. La agresión de los malvados sugiere algunas imágenes bélicas o de pelea:

14 los malvados desenvainan la espada, asestan el arco
15 pero su espada les atravesará el corazón,
sus arcos se romperán.
17 Al malvado se le romperán los brazos
32 El malvado espía al honrado
38 los impíos serán aniquilados en masa

39.40 El Señor es su alcázar en el peligro ... los auxilia ... porque se refugian en él.

* * *

Se podrían añadir y estudiar otros detalles de estilo, especialmente en forma de repeticiones y correspondencias. P.e:

La pequeña inclusión con *bṭḥ* en 3-5, y la gran inclusión de *qwh* en la primera y última aparición de la frase central *yrš 'rṣ* (9.34). La repetición de *ht'ng:* primero con el Señor, después con la paz y prosperidad (4.11): la primera ofrece una «personalización» como otras que conocemos (p.e. *hby' 'ly* Ex 19,4; *šwb 'ly* Jr 3,1.10), y expresa una relación afectuosa con el Señor.

Con gran énfasis se opone el pronombre sujeto *hw'* de 5 al *hmh* de 9: «él actuará - ellos poseerán».

El uso del hifil *hršy'* (33) significa condenar, por el camino de declarar y constituir *rš'* al inocente; la empresa fracasará. Sólo el inocente, por su cuenta, puede pasarse al grupo contrario «haciendo el mal» *hr'*, como los *mr'ym* (8-9).

Al triple exasperarse = enardecerse (ardor *ḥrh* de 1.7.8) responderá el «desvanecerse como humo» (20). Al «día» funesto del malvado (13) se oponen los «días» protegidos del inocente (18).

Primero se rompen las armas, luego los brazos: con el verbo *nšbr* (15-17). También es significativa la triple repetición de *mišpaṭ* en 6.28.30.

Algo lejos quedan las asonancias: *mbqš lḥm//mbqš lhmytw* (25.32), y *nšmrw//nšmdw* (28.38).

Quedan, sin duda, aspectos por explorar. Pero creo haber dado ya en pocas páginas y saltándome algunas etapas, la clave del salmo: su problema religioso de justicia social.

ADDENDA

Puede escucharse una resonancia o coincidencia del salmo en Prov 2,21-22:

Porque los rectos habitarán la tierra *yšknw 'rṣ*
y los íntegros permanecerán en ella;
pero los malvados serán expulsados de la tierra, *ykrtw*
los pérfidos serán arrancados de ella.

Puede consultarse nuestro comentario a *Proverbios* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985), 176.

Salmo 46

2 Dios es nuestro refugio y nuestra fuerza,
poderoso defensor en el peligro;
3 por eso no tememos aunque se altere la tierra
y los montes se desplomen en el mar.
4 Que hiervan y bramen sus olas,
que sacudan los montes con su furia.
El Señor de los Ejércitos está con nosotros,
nuestro alcázar es el Dios de Jacob.

5 El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios,
el Altísimo consagra su morada.
6 Teniendo a Dios en medio, no vacila;
Dios la socorre al despuntar la aurora.
7 Los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan,
pero él lanza su trueno y se tambalea la tierra.
8 *El Señor de los Ejércitos está con nosotros,*
nuestro alcázar es el Dios de Jacob.

9 Venid a ver las obras del Señor,
los prodigios que hace en la tierra:
10 pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe,
rompe los arcos, quiebra las lanzas,
prende fuego a los escudos.
11 —«Rendíos, reconoced que yo soy Dios:
más alto que los pueblos, más alto que la tierra».
12 *El Señor de los Ejércitos está con nosotros,*
nuestro alcázar es el Dios de Jacob.

1. *Armazón y tema*

A la primera lectura se descubre un *estribillo* repetido dos veces. Muchos autores han supuesto que el estribillo se leía también al final del verso 4, y la propuesta me parece digna de aceptarse. El estribillo nos presenta al Señor del cosmos como Dios de Jacob: en paralelismo quiástico Yhwh *ṣb'wt* y *'lhy y'qb*. El Señor del mundo estelar, exaltado y dominador, es un «alcázar» para nosotros. El estribillo se pronuncia en primera persona, como profesión de confianza de la comunidad. El predicado «alcázar» dice protección e implica ataque, agresión: un alcázar no tiene función idílica. Está encumbrado, difícilmente accesible al asalto enemigo; pero accesible «para nosotros». Que el Dios estelar esté encumbrado parece obvio, «como el cielo está por encima de la tierra» (Is 55,9); que sea accesible a una comunidad humana... sugiere una presencia terrestre de ese Dios. La visión del templo terrestre queda insinuada en el estribillo, trasparente por el resto del salmo; pero hay que subrayar el aspecto personal: el alcázar es Dios mismo.

Este doble o triple estribillo es *temático* y sujeta los materiales poéticos del salmo. Hay más: el primer verso está en perfecta consonancia con el estribillo. El mismo sujeto, Dios; un predicado sinonímico «refugio y fortaleza» (como cualidad o como construcción concreta; es posible el sentido concreto de *'z*). El verso explicita lo que el estribillo sugiere: la situación de aprieto o asedio (el verbo *ṣwr* significa estrechar, apretar, asediar, hostilizar). En momentos de un peligro concreto, asedio, Dios se muestra, se hace sentir como «refugio y fortaleza». El mismo tono de profesión comunitaria de confianza define este comienzo: no idilio, sino drama; en imagen bélica, un sentido religioso.

El primer verso establece el tema de modo genérico y define la tonalidad de la pieza. Además, el primer verso con el triple (o doble) estribillo forman como un enrejado que delimita y contiene el material poético, desarrollado en tres cuadros coherentes y contrastados. Podemos escuchar comienzo y estribillo como principio o símbolo generador o como síntesis conclusiva de la pieza. Tenemos el armazón y el tema. En la recitación o canto coral, estas piezas tendrán un relieve especial; si admitimos modulaciones, el estribillo debe restaurar la tonalidad.

2. *Disposición*

Los tres cuadros forman un tríptico, es decir, dos tablas paralelas a ambos lados de la tabla central, aunque verbalmente la primera tabla tenga más contactos con la central. La «Ciudad de Dios» se yergue con tranquilo señorío en el centro del poema.

Atendiendo al tema, se podrían trazar otras líneas de desarrollo. P.e.: comienza un asalto cósmico, del océano contra la tierra firme (3s);

el asalto se trasforma en una agresión militar (7); sobreviene la victoria fácil de Dios (10) y el reconocimiento de los vencidos (11). Esto sería un desarrollo casi lineal del tema; pero no ha logrado incluir todos los versos. Otra línea seguiría la confesión inicial, el gozo festivo de la ciudad (5), la contemplación (9s) y el reconocimiento (11). También legítima, e incompleta.

Hay que analizar sucesivamente las tres tablas. Aceptando ya la adición (o restauración) del estribillo en 4b, el salmo consta de tres estrofas de tres versos más estribillos.

Primera estrofa

La primera estrofa describe, con efectos sonoros más que visuales, el asalto cósmico del océano contra la estabilidad de la tierra firme y de sus baluartes más sólidos que son los montes. La tierra, firmemente fundada por Dios sobre las aguas (Sal 136,6), «se altera», pierde su consistencia, se contagia de la movilidad y agitación oceánicas. Los montes, aplomados para siempre, tiemblan y son engullidos por el océano. Como un diluvio desde abajo, parece que vamos a retornar al caos primordial: «reventaron las fuentes del océano» (Gn 7,11).

Con una simple onomatopeya se desata el furor de las aguas: *yehmu yehmeru memayu (maymayhu,* en pronunciación antigua). El efecto se describe en tres verbos emparentados: *hmyr, mwṭ, r'š* = alterarse, tambalearse, temblar; como un terremoto socavando montañas en los cimientos. Hay que escuchar las correspondencias sonoras de la sección, pues el sonido suministra estilemas importantes: *yehmu, yehmeru, harim, hemir, yamim, memayu;* por otra parte: *'oz, 'ezra, ḥsh (ḥ/', z/s), 'rṣ, r'š.* El mar desata su furia = *g'wt:* la palabra significa la altivez, el alzarse de un mar «levantisco».

El tema se puebla de tantas resonancias bíblicas, que no podemos entrar en su recuento.

Pero el asalto cósmico, que amenaza destruir la morada del hombre, no intimida a la comunidad orante: «si fractus dilabatur orbis, impavidum ferient ruinae», dijo Horacio. La comunidad orante del salmo, ¿en qué confía? ¿Dispone de un arca en que salvarse del nuevo diluvio? Dispone de un refugio y fortaleza, no fabricados por el hombre, ya que son Dios mismo para ellos. Si las aguas amenazan cubrir hasta las cumbres de los montes, el refugio tendrá que remontarse por encima de lo terrestre. El refugio es el Dios que domeña las aguas (tema frecuentísimo, p.e. Sal 65,8; 93,3s; 104,6s; Eclo 43,23 etc.). Si leemos aquí el estribillo, suena el nombre del Señor de las Huestes estelares, *Yhwh ṣb'wt.*

Ese «no tememos» es como la respuesta a la clásica invitación oracular «no temas», tan sabida y asimilada por la comunidad de Israel. Curiosamente, forma la oración principal, de la que pende todo el asalto descrito: «no tememos cuando/no tememos aunque...».

Segunda estrofa

Ahora resulta que algo no ha sido cubierto por la tempestad marina y su diluvio ascendente. Queda una ciudad anónima, divina, en la cual el elemento agua desempeña una función contrapuesta. Hay un río (se supone que tiene un manantial), dividido en acequias que atraviesan y recorren la ciudad. Un agua apacible, fecundadora, a la que no llega la agitación agresiva del océano (como los cuatro brazos que surcaban el paraíso). Agua una y plural, que alegra y festeja la ciudad (festejar es sentido frecuente de *śmḥ*). La imaginación salta a la ciudad de Damasco, a los jardines del Generalife, a la Villa de Este, para conjurar el cuadro sugerido por el poeta hebreo. Sólo que la visión imaginativa ha de significar simbólicamente lo apacible y benéfico de las aguas en esa ciudad de Dios. En medio del tumulto caótico, la ciudad celebra fiesta, y funcionarios de los festejos son sus canales y acequias de agua.

¿Es una ciudad celeste o es Jerusalén? El título divino «Altísimo» consuena con las imágenes de exaltación y encumbramiento, apunta hacia el cielo. El autor no pronuncia el nombre de Jerusalén o de Sión (la etimología probable de Sión, la que podía sonar en oídos hebreos es «árida, yerma»); con todo, el cuerpo de los salmos y varios textos proféticos proponen concordes dicha identificación:

> ¡ciudad de Dios! (Sal 87,3)
> te llamarán Ciudad del Señor (Is 60,14)

a los que habría que añadir todas las referencias indirectas, por posesivos, por mención del santuario o de la fundación y elección.

Se trata de una Jerusalén transfigurada por la presencia y el dominio del Señor «en medio de ella». El autor de Is 33,17-24 ha recogido y ampliado la sugerencia del salmo en visión escatológica:

> Allí el Señor es nuestro Campeón,
> en un lugar de ríos y canales anchísimos;
> no los surcarán naves de remo
> ni los cruzará la nave capitana (33,21).

No penetra en ella el tumulto bélico.

Pero sí llega hasta ella un asedio estrecho y un ataque furibundo. La ciudad apacible parece amenazada, y su Señor tiene que salir a su defensa: «el Señor es nuestro Campeón». Antes de la aurora, hora del ataque enemigo (compárese con 1 Mac 5,29s), el Señor la defiende. La palabra hebrea *ʿzr* liga el verso 6 con el comienzo del poema y establece una correspondencia de componentes:

3	protege	a nosotros	en el asedio	no tememos
6	protege	a su ciudad	contra el ataque	no vacila

Tal correspondencia indica que «nosotros» son los habitantes de esa ciudad; lo cual se confirma, porque «nosotros» es igual a Jacob, y el Dios de Jacob es el «alcázar nuestro».

Esta vez los asaltantes de la ciudad son humanos: pueblos y reyes o reinos (cuando *mmlkh* es correlativo de *gwy,* puede significar rey; o sea, las naciones y sus reyes). La batalla se va a desenvolver en cuatro acciones verbales, tres en qatal y una en yiqtol: *hamu, maṭu, natan beqolo, tamug.* Dos de ellos están tomados de la primera estrofa, con la siguiente correspondencia:

mwṭ hrym //mṭw mmlkwt	vacilan montes//reyes
yhmw mymyw//hmw gwym	se agitan aguas//naciones

Por otra parte hay que notar que el yiqtol *tmwg* puede indicar la duración del movimiento, de modo que las cuatro acciones sean casi simultáneas. Teniendo en cuenta estos datos, se ofrecen dos alternativas de lectura:

a) De sucesión: emparejando naciones con reyes. Iniciativa humana: los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan; respuesta divina: él lanza su trueno; efecto decisivo: se tambalea la tierra. Esta lectura es más normal, pues la construcción gramatical en *staccato* de 7a parece describir la alianza internacional y el movimiento de los atacantes (hay que recordar que *hamôn,* procedente de *hmh,* puede significar la horda guerrera). Y la inquietud de los reyes es su rebelión y su ataque.

b) Si tomamos *mmlkwt* en sentido de «monarquías» y *mwṭ* con el mismo valor del v. 3, con la correspondencia «monarquías//montes», resulta otra lectura sugestiva: en una agitación de pueblos que provoca un temblor de monarquías, en cambios violentos de política internacional, la ciudad de Dios no es víctima de amenazas ni turbulencias (compárese con la inclusión de Jr 30; puede verse nuestro comentario a los profetas). Resultaría la secuencia: se agitan pueblos, vacilan monarquías, no vacila la ciudad de Dios, la tierra tiembla.

Prefiero la primera alternativa, que se ajusta a la conocida idea del asalto de las naciones, al tema del asedio. El asalto cósmico se convierte en símbolo o en contagio poético del asalto militar, que es la realidad inmediata. Las correspondencias indicadas encierran transposiciones significativas: el verbo *mwṭ* significa el vacilar las montañas, la ciudad de Dios (negativo) y la rebelión de los reyes; mientras tiemblan los montes, no tiembla la ciudad de Dios. La tierra es en la primera estrofa el espacio amenazado por el agua, en la segunda estrofa es el territorio de naciones fuera de la ciudad divina.

El fracaso y la derrota son rapidísimos: suena el gran trueno teofánico, le responde la tierra temblando (secuencia bien conocida), y el asalto se frustró antes de rayar el alba. La comunidad puede repetir el estribillo de confianza, acompañada del rumor festivo de las acequias.

En esta segunda estrofa sobresale el verso 7, con su cuaterna asindética henchida de sentido. Junto a él pierde vigor la aliteración del v. 6 *bqrb*/*bqr* = en medio/aurora.

Tercera estrofa

La tercera estrofa inscribe su material en dos binas de imperativos: venid y presenciad, rendíos y reconoced. Los primeros parece pronunciarlos el poeta o un liturgo dentro del poema, ya que el Señor figura en tercera persona (aunque no es imposible poéticamente que el Señor hable de sí en tercera persona). Los últimos los pronuncia el Señor, como articulando en palabras el trueno colosal del v. 7.

Otra vez la escena es dramática. Armas y batallas amenazan a la ciudad de Dios y a sus habitantes. El Señor se reserva toda la actividad, la comunidad es invitada simplemente a «presenciar» la acción portentosa de su Dios: como en Ex 14,13s. 31, por citar un caso ejemplar:

> «No tengáis miedo; estad firmes y veréis la victoria que el Señor os va a conceder hoy... El Señor peleará por vosotros; vosotros esperad en silencio. Los israelitas vieron la mano de Dios magnífica y lo que hizo a los egipcios».

Lo más portentoso es que Dios no sólo vence a los enemigos, sino también a la guerra. Como si de la guerra fueran víctimas lo mismo agredidos que agresores. No se mencionan ya ejércitos ni capitanes, sólo armas y batallas. No destruye armas enemigas, reforzando las de su pueblo, sino que destruye las armas como tales, porque su finalidad es poner fin a las guerras. Una visión hermana de Is 9,4, sin llegar a Is 2,1-4.

Casi como en el v. 7 se adensan cuatro acciones con cuatro verbos: pone fin a batallas, rompe arcos, quiebra lanzas, incendia carros. (En

Miq 5,9-10 el Señor anuncia que destruirá las armas y defensas de Judá). En esta sección se puede escuchar la aliteración de *qṣh, qšt, qṣṣ* = confín, arco, quiebra; y las rimas de *mšbyt* con *ḥnyt* = pone fin, lanza, de *mlḥmwt* con *'glwt* = batallas y carros (prolongando *mp'lwt* y *šmwt* = proezas y prodigios del v. 9).

Si los primeros imperativos se dirigían al pueblo, invitándolo a presenciar el portento, los dos últimos se dirigen a los arrogantes enemigos, invitándolos a desistir de sus planes agresivos y a reconocer la soberanía del Señor. Reconocimiento extraído con el fracaso de la acción militar, para que sea garantía de un régimen de paz. En otros términos, reconocimiento impuesto, doloroso; no la atracción gozosa de Is 2,1-4.

La fórmula del reconocimiento está introducida por un *kî* = que, y abarca tres enunciados. El primero «que soy Dios» es o se hace clásico en Ezequiel y la tradición sacerdotal; los otros dos forman una especie de endíadis, y forman inclusión temática con el comienzo. El Dios alcázar, el Altísimo, está «encumbrado sobre las naciones y sobre la tierra».

Es muy expresivo el ritmo del verso final, con el enunciado simple y escueto *'nky 'lhym,* que se bifurca en el paralelo riguroso *'rwm bgwym/ l'rwm b'rṣ*. Corte asindético que imita el ritmo de versos precedentes (7.10b).

La «tierra» suena en las tres estrofas y tres veces en la tercera. La tierra, elemento firme embestido por el elemento móvil; la tierra, dominio de naciones y reyes rebeldes; la tierra, escenario de la victoria y reino de Dios, que queda allá abajo, vista desde el encumbramiento divino.

El estribillo concluye apretando la unión de un pueblo escogido, Jacob, con su Dios nacional, que es Señor del universo. La visión universal del salmo está centrada por la concepción de una relación particular y exclusiva.

3. *Lecturas del salmo*

Apunto brevemente. El salmo se podría considerar compuesto y cantado con motivo de la derrota de Senaquerib cuando asediaba Jerusalén. Sería un arraigo histórico en un hecho único y ejemplar. La cosa no es cierta, es sólo probable. Cierto es que el salmo trasciende el hecho individual: los nombres propios están evitados sistemáticamente, y solamente el *'immanu* = con nosotros trae resonancias de otro nombre oracular *'mnw'l* Emanuel = Dios con nosotros. Así llamaba Isaías al hijo y sucesor aún no nacido de un rey; así se podría llamar la ciudad. «Ciudad de Dios» podría ser otro nombre.

Con ello el salmo queda como profesión de confianza en la presencia del Señor en su templo. Si el salmo es de la época de Isaías, su profesión pudo favorecer también la falsa confianza en el templo; con-

fianza mecánica y sin exigencias, como en un talismán. Las tropas de Nabucodonosor y el destierro refutaron tal interpretación del salmo, que debía quedar abierto y disponible.

Gracias a ello, puede entrar en el contexto cristiano. San Agustín tituló uno de sus libros más importantes «La ciudad de Dios». Esta ciudad es la Iglesia, ciudad sin templo, porque «su templo es el Señor Dios, soberano de todo, y el Cordero». En clave eclesiológica se pueden trasponer sus diversos elementos: su sólida fundación sobre la Roca, los ataques enemigos, la victoria pacífica y de la paz; los ríos gozosos y fecundos del Espíritu la atraviesan...

ADDENDA

Pueden consultarse para este salmo:

E. Eichhorn, *Gott als Fels,* Burg und Zuflucht (Berna 1971); S. Terrien, *The Cosmic Mountain in Canaan and the OT* (Cambridge Ma. 1972); D. T. Tsumura, *On the Literary Structure of Ps 46,2-8;* AJBI 6 (1980) 29-55; *Twofold Image of Wine in Ps 46,4-5:* JQR 71 (1981) 167-175; M. Milani, *Salmo 46. Uno studio strutturale sulle imagini di guerra e di giudizio:* «StPatavina» 27 (1980) 513-537.

Salmo 76

2 Dios se manifiesta en Judá,
su fama es grande en Israel;
3 su albergue está en Jerusalén,
su morada en Sión.
4 Allí quebró los relámpagos del arco,
el escudo, la espada, la guerra.
5 Tú eres deslumbrante, magnífico,
con montones de botín conquistado.
6 Los valientes duermen su sueño
y a los guerreros no les responden sus brazos.
7 Con un bramido, oh Dios de Jacob,
inmovilizaste carros y caballos.
8 Tú eres terrible: ¿quién resiste frente a ti,
frente al ímpetu de tu ira?

9 Desde el cielo proclama la sentencia:
de miedo se paraliza la tierra,
10 cuando Dios se pone en pie para juzgar,
para salvar a los oprimidos del mundo.
11 Tú trituras la cólera humana
y los supervivientes de la cólera te rodean.
12 Haced votos al Señor, vuestro Dios, y cumplidlos,
traigan los vasallos tributo al Temible:
13 él deja sin aliento a los príncipes
y es temible a los reyes del orbe.

El salmo 76 es hermano del 46. Es actor «el Dios de Jacob»; centro de operaciones, esta vez bien identificado, es el monte Sión en la ciudad de Salem, territorio de Judá e Israel. Acción: una victoria que conduce a destruir armas y guerras. Su actividad ha sido un grito o bramido, que ha infundido el sueño de la muerte o la impotencia en los más valientes y aguerridos.

Del todo diversos son: la tonalidad, que es aquí de temor numinoso; la función judicial, aquí desarrollada. El asalto no tiene relieve y falta la imagen apacible del centro. En resumen, dos hermanos con suficientes rasgos propios para no ser confundidos y con el mismo aire de familia.

El texto en general ofrece pocas dificultades serias; en varios casos dudosos, la lectura masorética o consonántica es aceptable y hace sentido. Lo más dudoso de todo es la interpretación gramatical del v. 11, que permite dos lecturas diversas:

a) *ḥmt* sujeto de la forma femenina *twdka,* y *š'ryt* sujeto de la forma femenina *tḥgr;* tomando *ḥmt* como abstracto por concreto, resulta el sentido siguiente: «la cólera humana (=los iracundos, los agresivos) te alabarán (tendrán que alabarte); los supervivientes de esa cólera (o agresión) te rodearán (elipsis del pronombre «te», ya mencionado en la primera parte.

b) Tomar los verbos como dirigidos a Dios en segunda persona, y los sustantivos como complemento; vocalizando el primer verbo *tādēk,* hifil de *dkk* (alomorfo de *dkk*) resulta el sentido siguiente: «Trituras la cólera humana, rodeas (protegiendo) a los supervivientes de la cólera». El estudio del salmo nos permitirá escoger entre esas dos lecturas posibles.

1. *Composición*

a) El salmo no tiene estribillo en sentido estricto, pero tiene una serie de predicados, estratégicamente colocados, que articulan el conjunto del poema:

2	*nôda'*	conocido, reconocido
5	*na'ôr*	deslumbrante
	'addîr	magnífico
8	*nôra'*	temible
12	*môra'*	terrible
13	*nôra'*	temible

Estos predicados (salvo el *'dyr,* colgado por paralelismo) suenan conspicuamente unidos por su sonoridad: evidente en *nora'* y *mora'* (el mismo lexema), con variante en *nora'* y *nôda'*, con inversión en *nora'* y *na'or.*

Esto en cuanto a la forma; por su sentido, se agrupan en un campo que exalta la manifestación numinosa, grande y terrible del Señor. Por ello logran marcar, como acordes resonantes y periódicos, la tonalidad del salmo. ¿Tienen también función estructural?

Conjugando la posición de esos predicados con el contenido del resto, creo que sí. En efecto, al principio y al fin tenemos *nwdʿ* y *nwrʾ* (con su paralelo *mwrʾ*), formando inclusión de predicados; en 5 y en 8 encontramos *nʾwr* y *nwrʾ* señalando pausa o enlace. Se puede proponer la siguiente división formal y temática del salmo:

I	2-4	revelación victoriosa en/desde Sión
	5	aclamación *naʾor*] [*ʿatta*
II	6-7	fracaso de los agresores
	8	aclamación *noraʾ ʾatta*
III	9-13a	escena de juicio y consecuencias
	13b	aclamación *noraʾ lemalkê*] [*ʾareṣ*

La primera aclamación presenta al vencedor con su botín de guerra; la segunda lo muestra irresistible (en la guerra y en el juicio), e irradia su lexema de temer *yrʾ* contagiando a la tierra (v. 9); la tercera recoge como eco todo lo precedente.

b) No menos importante para la composición interna del salmo son los símbolos conjugados, guerra y juicio, en los que se manifiesta el poder numinoso de Dios. Estos símbolos, levantados a la superficie, impondrían otra división:

I	2-3	Introducción: Dios en su reino terreno
II	3-8	victoria militar
III	9-13	juicio y consecuencias

Estos símbolos contienen y desarrollan la sustancia del poema y pertenecen más bien a la estructura profunda. Por eso hay que estudiarlos aparte.

2. *El símbolo bélico*

a) Al símbolo bélico pertenece un verbo único en forma finita cuyo sujeto es Dios: *šibbar* = quebró; esto hace más llamativa la acumulación de complementos: «los relámpagos (o chispas) del arco, escudo, espada, batalla». En forma nominal suena un sustantivo que condensa toda la acción de Dios: un bramido (o bufido; que puede ser metáfora del trueno); se aplica a otros dos complementos bélicos, «carros y caballos» (van seis complementos, y una totalidad). ¿Pertenece al campo mi-

litar el sintagma final «corta el aliento»?, ¿o es la ejecución de la sentencia judicial? A esto podremos responder más abajo.

b) ¿Qué han opuesto a esa acción los enemigos? Nada; una serie de verbos o negados o con valor negativo: «duermen su sueño, no les responden sus brazos, quedan inmóviles, no resisten». No asistimos a la alianza, la movilización, los preparativos, el asalto reiterado; el poeta sorprende el momento de una derrota o victoria fulminante y presenta con trazos rápidos sus resultados. Entre las armas inutilizadas y los guerreros ya inmóviles destaca magnífico el vencedor, deslumbrante en medio de su botín de guerra.

El enemigo es anónimo, solamente presentado con formas adjetivales; si se habla de «vecinos/limítrofes» y de «reyes del mundo», es en la tercera parte, dedicada al juicio. Por otra parte, el Señor no aparece en un alcázar o fortaleza, sino en un sencillo albergue *swk,* donde tiene su morada, *mʿwn.* Como si no necesitara fortificaciones, fosos y escarpas y murallas, pues le basta asomarse y dar un bufido o lanzar una increpación.

El símbolo bélico está bastante concentrado. Puede leerse, como contraste y complemento, el salmo 83.

3. *El símbolo judicial*

El tema judicial se enuncia con evidencia en los versos 9 y 10, y polariza la lectura de otros elementos. Se trata de un juez que juzgue a dos partes, haciendo justicia al inocente y castigando al culpable. Esto nos pide considerar las dos partes implicadas en el pleito. Para poder hacerlo con todos los datos, tenemos que resolver primero una cuestión: ¿cómo se relacionan batalla y juicio?

a) Caben dos soluciones: primero tiene lugar la batalla y la victoria, después el vencedor juzga el pleito, liberando y castigando. O bien, la acción militar es la ejecución de la sentencia judicial. El poema invierte el orden cronológico para imponer la secuencia de hecho y explicación. Con otra perspectiva podríamos decir: la victoria militar ha sido un juicio histórico de Dios. Los agresores injustos han sido derrotados, los inocentes indefensos se han librado, todo ello por pura intervención de Dios.

Esta solución, que unifica estrechamente ambos símbolos, parece explicar mejor los datos del salmo. Guiados por ella, vamos a delimitar el paradigma de las dos partes:

ʾbyry lb, ʾnšy ḥyl, ngydym, mlky ʾrṣ (ḥmt ʾdm? sbybyw?)
(yhwdh, yśrʾl?) ʾnwy ʾrṣ (šʾryt ḥmt?)
= valientes, guerreros, príncipes, reyes (cólera humana? vecinos?)

(Judá, Israel) oprimidos del mundo (sobrevivientes de la cólera?)

Tenemos una cosa clara: la coalición de los grandes del mundo contra los oprimidos (del mundo por paralelismo; pero de suyo podría significar «del país»). Poder político y militar contra impotencia desvalida. Y tropezamos en algunas dudas, que han exigido paréntesis interrogativos.

b) La primera duda empalma con la exposición del apartado O. Me parece preferible la solución segunda: sujeto Dios, verbo en segunda persona, complementos los sustantivos opuestos. Razones: un ejército hostil tendrá que «reconocer» (*yd'*) al Señor en la derrota, pero es raro que haya de «alabarlo/darle gracias»; sólo en contexto no bélico se invita al universo, también a los paganos, a alabar/dar gracias al Señor (p.e. Sal 67,4; 99,3; 138,4); la cólera, aún significando «los coléricos», no alaba a Dios. No es el pueblo quien ciñe o rodea a Dios, sino Dios quien rodea con su protección al pueblo; si bien el verbo *ḥgr* sea único con esta función, no faltan sinónimos (el más notable es Sal 125,2 «A Jerusalén la rodean montañas, a su pueblo lo rodea el Señor» *sbyb*; con *'ṭr* Sal 5,13). Por tanto, con probabilidad mayor acepto dos acciones opuestas de Dios respecto a dos grupos opuestos: Dios tritura la violencia humana, Dios rodea/protege a los sobrevivientes de esa violencia.

Y así tenemos que tachar el paréntesis y el signo de interrogación para incorporar estas dos piezas a sus respectivos paradigmas: los grandes y violentos, los oprimidos que ya han sido diezmados por dicha violencia. En otros términos, la doble acción de Dios prolonga o explicita la doble vertiente de la sentencia:

	para salvar a los oprimidos, los rodea/protege
juzga y dicta sentencia	
	tritura a los violentos, quita el aliento... (v.13)

El otro paréntesis se refiere a Judá e Israel: ¿son dos o uno?, ¿son los *'nwy 'rṣ*? Es decir, ¿habla de los dos reinos hermanos o de Judá que en aquel momento es el Israel auténtico? Fácilmente vence la segunda propuesta. Ese Judá = Israel es lo que queda de guerras y violencias, un pequeño pueblo oprimido y protegido por Dios (por tanto, no acepto una interpretación de *ḥgr* como armar caballero, ceñir/armar guerrero, que iría contra la línea del salmo).

Nos ha quedado fuera de los paradigmas un grupo de «vecinos, limítrofes».

4. *Explicación de conjunto*

En consecuencia, podemos abarcar ahora el sentido orgánico del salmo, con sus personajes y su acción.

a) Del viejo Israel, que un día se cuarteó dividiéndose en Judá e Israel, queda un «resto», el Resto sagrado continuador de la historia y portador de la salvación, que ha sobrevivido a tantas agresiones y ahora se concentra en Judá. Estos se apiñan en torno a la capital con su templo, reconociendo al Señor como su Dios. Se vuelven a levantar los poderosos violentos contra el resto inerme, y entonces Dios interviene: celebra un juicio histórico, dicta sentencia y ejecuta o castiga a los agresores infligiéndoles una fácil derrota. Al final, el grupo liberado es invitado a «hacer votos y cumplirlos», como expresión de su confianza en el Señor (no en las armas), quizá sugiriendo que se cumplan los hechos antes de la victoria. Los poderosos agresores son aniquilados y sus sucesores respetarán con temor sacro al Señor. Y queda un grupo de pueblos vecinos, no imperios con iniciativa, sí cómplices o colaboradores subalternos, que quedan sometidos como vasallos tributarios. Los oprimidos no han tenido que intervenir con una contra-violencia. Dios ha sido el gran protagonista «Reconocido, deslumbrante, magnífico, temido».

b) Esta visión de conjunto bastará para conjeturar el momento original del salmo y para facilitar su trasposición. En principio se podría referir al reino de Judá, después de la caída de Samaría, p.e. a raíz de la derrota de Senaquerib (Is 11,4 dice de su rey ideal *whwkyḥ bmyšwr l'nwy 'rṣ*, en un texto que algunos consideran del profeta y otros juzgan tardío). También se podría referir a la comunidad repatriada tras el destierro; Sofonías, de la época del destierro, invita a su comunidad fiel llamándolos *kl 'nwy 'rṣ* (2,3).

Desprendido de su vinculación histórica puntual, el salmo puede dilatarse y simbolizar la Iglesia de Cristo: una Iglesia que pueda encabezar y representar a los oprimidos del mundo.

Nota sobre el ritmo

No me he detenido a analizar el ritmo de otros salmos. Habría sido entrar en terreno bastante complejo. Pero no quiero terminar sin aprovechar este salmo para apuntar algunas posibilidades de este tipo de estudio y de escucha. Tengo que dar por supuesto cuanto he escrito en mi libro *Estudios de poética hebrea* sobre el ritmo de la poesía hebrea.

Los doce versos del salmo emplean la fórmula 3 + 3 con algunos de fórmula 4 + 4. Junto el *'štwllw* del v. 6 con el precedente, a manera de oración de relativo sin partícula, es decir, como predicado de «mon-

tones de botín»; eso me da en 6 un verso de 4+4. A saber: 3+3.3+3.3+3.3+3.4+4.3+3.3+3+2.3+3.3+3.3+3.4+4.3+3.

De la regularidad métrica se aparta el séptimo verso (=8), que leo con fórmula 3+3+2. Es un verso de algún modo central, ponderoso, cargado con el doble *'th,* albergando el *ya'md* que (como vimos) ejerce su bivalencia mirando hacia la guerra y hacia el juicio. Hacia la guerra: «¿quién resistirá frente a ti?»; hacia el juicio: «¿quién quedará en pie cuando tú te levantas a juzgar?». El verso se alarga en una bifurcación reunida por la rima *lepaneka/me'az 'appeka.*

Tomemos los tres primeros versos. Para obtener tres acentos en 3b hay que leer *wm'ntw* con doble acento. Los tres versos entreveran rimas o aliteraciones, en posiciones diversas, montando como un contrapunto rítmico sobre el metro bien medido; un par de quiasmos sirven para desplazar las correspondencias. Adviértase la aliteración inicial en *be-* y la rima en *-ô* (lo haré resaltar en la escritura):

2 *noda' bihuda 'elohim*
beyiśra 'el gadol šemô
3 *wayyehi bešalem sukkô*
ume'onatô beṣiyyôn
4 *šamma šibbar rišpê qašet*
magen
waḥereb
umilḥama

La preposición *be-* (prolongada en el adverbio *šamma* = allí) subraya el puesto central, la rima *-ô* la posesión divina. El verso 4 comienza con un hemistiquio fuertemente aliterado, para introducir una enumeración que corta el fluir de la frase en un ligero *staccato.*

El primer hemistiquio de 5 es notable, por el corte que produce el doble predicado (en el orden hebreo): Deslumbrante eres, Magnífico; lo que sigue completa sin más la frase. El v. 6 nos prepara una sorpresa: un primer hemistiquio largo habla del sueño de la muerte en un fluir tranquilo del ritmo; en cambio el segundo hemistiquio pierde el ritmo, por el hipérbaton y cierta indecisión de los acentos; intentaré imitar el efecto en castellano: «no les responden a los guerreros los brazos» (el sujeto separa el verbo de su complemento).

El verso 11 es notable por su simetría, levemente alterada por un quiasmo, en un contraste muy marcado: «cólera humana trituras, sobrevivientes de cólera circundas».

Al final basta notar la rima interna expresiva producida por la diversa posición en los versos de *mora'* y *nora'*.

Salmo 149

1 ¡Aleluya! Cantad al Señor un cántico nuevo,
resuene su alabanza en la asamblea de los leales;
2 festeje Israel a su Creador,
los Hijos de Sión a su Rey.
3 Alabad su nombre con danzas,
tañendo para él panderos y cítaras;
4 porque el Señor ama a su pueblo
y corona con su victoria a los oprimidos.

5 Que los leales celebren su gloria
y canten jubilosos desde sus lechos:
6 en las gargantas vítores a Dios,
en las manos espadas de dos filos,
7 para tomar venganza de los pueblos
y ejecutar el castigo de los paganos,
8 sujetando a reyes con argollas
y a nobles con esposas de hierro.
9 Ejecutar la sentencia dictada
es un honor para todos sus leales. ¡Aleluya!

El salmo 149 no es hermano de los apenas estudiados, 46 y 76, quizá ni hermanastro, aunque tiene rasgos comunes. Esos puntos de contacto motivan la inserción del presente salmo, como estudio de contraste. Son puntos de contacto: el motivo bélico, la centralidad de Sión, la victoria de los oprimidos = *'anawim,* la derrota de reyes y nobles; la espada, el festejar.

El salmo sigue regularmente el esquema del himno en la primera estrofa, la segunda empieza en la misma clave para apartarse pronto. Sus recursos de paralelismo y ritmo son regulares y monótonos. El autor conoce un vocabulario tradicional del género, pero no parece tocado del aliento poético. En compensación presenta algunos indicios estilísticos que facilitan su interpretación.

1. *Los «Leales»*

El salmo comienza anunciando en términos convencionales una novedad: «cantad un canto nuevo». Es la fórmula de Sal 33,3; 96,1; 98,1; véanse también 40,4 y 144,9. ¿Mero tópico? Anticipando el resultado de todo el estudio, propongo considerarlo sincero, es decir, el autor siente que vive en una situación nueva, siente la necesidad de componer un canto nuevo para expresar dicha situación. Un canto para un grupo religioso nuevo.

Una «asamblea/congregación de Leales» es desconocida en textos precedentes. Aunque el *ḥasid* y los *ḥasidim* sean huéspedes poéticos de varios salmos, en ninguno figuran tres veces y en lugar prominente (el salmo 145 repite tres veces el término, aplicado dos veces a Dios).

Es tradicional la «asamblea del pueblo» *qahal 'am* en la legislación; figura una asamblea nutrida *qahal rab* en varios salmos; hay asambleas o agrupaciones de «Santos» *qdšym* (Sal 89,6), como grupo celeste, y otra de *repa'im* «de Animas» en el Seol o Abismo de la muerte (Prov 21,16). Una «asamblea de Leales» sólo se encuentra en otro pasaje bíblico, y el dato es prueba de peso:

> «Entonces se les añadió el grupo (o partido) de los Leales, israelitas aguerridos, todos voluntarios de la Ley». 1 Mac 2,42: *synagoge ton Asidaion.*

Reaparecen en una deliberación importante en 1 Mac 7,13s.

Ese grupo, o congregación o partido, quiere ocupar como protagonista los puestos más relevantes del salmo: aparecen en el primer verso del invitatorio, reaparecen en el primer verso de la segunda estrofa, cierran sonoramente el último verso del salmo. Ahí están ellos, deseosos

de cantar a su Dios y de empuñar la espada. Falta en el salmo toda referencia a la Ley.

2. *El paradigma de los Leales*

El paradigma de los invitados a la alabanza con sus equivalentes incluye: *ḥsydym, benê ṣiyyon, yiśra'el, 'ammô, 'anawim.* La cuestión es saber si es el mismo grupo con diversas definiciones. La forma verbal no ayuda a resolver la cuestión, pues la invitación alterna imperativos con yusivos (2ª y 3ª persona). En paralelismo estrecho se encuentran Israel con los vecinos de Sión (o sionitas), y «su pueblo» con los «oprimidos». Por una parte los Leales no se van a considerar pueblo de Dios en exclusiva, por otra parte no forman grupo aparte (lo ha mostrado el texto de Macabeos). Creo que los Leales se presentan en el salmo como porción selecta y representantes ejemplares de todo el pueblo; lo cual significa que cargan con el valor de toda la serie.

Ellos forman parte y representan a Israel, el pueblo de Dios; son adictos a la causa de Sión y miembros solidarios de los oprimidos. Israel es aquí el auténtico pueblo escogido, sucesores legítimos y renovadores de su gloria. La expresión *bny ṣywn* tiene un solo antecedente bíblico, Joel 2,23 (algo más frecuente es la expresión *bnwt ṣywn* = vecinas o muchachas o mujeres de Sión: Cant 3,11; Is 3,16; 4,4). *Bny ṣywn* podría significar simplemente los vecinos de la capital; en aquella coyuntura funesta, que nos describen los dos libros de los Macabeos, pienso que la expresión dice algo más. Son los que aman la causa de la ciudad elegida, de corazón se sienten nacidos en ella (restringiendo el alcance de Sal 87,4-5: «Contaré a Egipto y a Babilonia entre mis fieles, filisteos, tirios y etíopes han nacido allí. Se dirá de Sión: Uno por uno, todos han nacido en ella»). Podría ser un eco de las gloriosas visiones de Isaías III, sobre todo Is 66,7s

> Antes de los espasmos dio a luz,
>   antes de que le llegaran los dolores
>   ha dado vida a un varón.
> ¿Quién ha oído tal cosa
>   o quién ha visto cosa semejante?
> ¿Se engendra todo un país en un solo día,
>   se da a luz a un pueblo de una sola vez?
> Apenas sintió los espasmos,
>   *Sión* dio a luz a sus *hijos*.

Los *'nwym* los hemos encontrado en otros salmos, en contexto social o político; también han despertado el interés de los profetas. Aquí puede pesar especialmente la profecía de Sof 2,3, como apuntaré más abajo.

A ellos se oponen en dos paralelismos: pueblos y naciones (es decir, paganos), reyes y sus dignatarios. No se habla de una división interna de la comunidad ni se alude a ella (como vimos en Sal 125 y es patente en 1 Mac). Aunque no se hable de un asalto universal contra Judá=Israel, el carácter internacional de la agresión está bien claro en los plurales y paralelos.

3. *Caracterización de los Leales*

Los Leales figuran en el salmo como un grupo (o partido) devoto y combativo.

a) Devotos: ejercen su devoción cantando, celebrando y festejando, alabando y tañendo, glorificando y jubilando a su Dios: *šyrw, yśmḥ* + *ygylw, yhllw* + *yzmrw, y'lzw* + *yrnnw* (siete verbos). Cantan y danzan al son de la cítara y el tamboril. Todos están documentados en el salterio y no necesitan comentario. Visto en el contexto el verbo *'lz* podría despertar resonancias de Is 13,3: «los entusiastas de mi honor» = *'lyzy g'wty*, comparado con nuestro *y'lzw bkbwd*. La última palabra recurre como *meta doxes* en 1 Mac 10,60 y 14,5 con valor y función diversa, referida a hombres.

¿Por qué han de cantar desde sus lechos? Parece que el lecho es bueno para el llanto y la meditación (Sal 4,5; 6,7; 77,3; Is 26,9), y vociferar en el lecho es cosa reprobable en Os 7,14. Sin apelar a un rito especial, creo que la solución más sencilla es dar a la expresión un sentido enfático: «incluso en el lecho». Como el texto clásico de Dt 6,7 manda meditar la ley «acostado y levantado», *bškbk wbqwmk*, así los Leales alaban a Dios también *'l mškbwtm*.

Estos Leales reconocen al Señor como su Hacedor y su Rey. Quiere decirse que no hay o no se cuenta con una dinastía davídica ni ha comenzado todavía una dinastía asmonea. Están seguros de la complacencia y amor del Señor por su pueblo; o sea, no viven en una etapa de ira de las que refieren o construyen los dos libros de los Macabeos (Cf. *Los libros sagrados:* Macabeos, pp. 135 ss).

b) Combativos: el verso 6 lo canta lapidariamente: «En las gargantas vítores a Dios, en las manos espadas de dos filos». Y recuerda otra famosa expresión de Neh 4,11 «Con una mano trabajaban y con la otra empuñaban el arma».

Dios honra con la victoria a los valerosos combatientes. No se encarga él solo del asunto, como en los salmos 46 y 76, sino que envía a luchar a sus Leales. No es la espiritualidad de esos y otros salmos semejantes y de diversos textos proféticos, sino una espiritualidad combativa; una especie de orden militar anticipada.

Esta es la diferencia más importante: la espiritualidad combativa de

oponer armas a armas, violencia justa a violencia injusta (así en el salmo). Tan justa es su acción militar, que en ella se cumple la sentencia dictada por Dios. Son los verdugos honoríficos de Dios juez, por lo cual gozan tomando venganza (que es justicia vindicativa), ejecutando el castigo o condena, aherrojando a los poderosos enemigos.

Tres gerundios escanden el ritmo de los versos finales: *l'śwt, l'sp, l'śwt*. Y las rimas obvias en *-im* acomunan a los reyes con sus naciones.

Al final se habla de una sentencia escrita. Se supone que por Dios; ¿dónde? Ya hemos visto la espiritualidad pacífica de otros salmos. Los Leales pueden invocar la ley escrita de la guerra (Dt 20) y otros escritos narrativos se pueden aducir como antecedentes con fuerza jurídica. Los jueces, Saúl y David entre los más antiguos, y una serie de reyes más tarde.

Esta espiritualidad combativa es la que aparece en las arengas de los Macabeos, que exhortan a luchar confiando en Dios. Entresaco algunas frases:

«No es difícil que unos pocos envuelvan a muchos, pues a Dios lo mismo le cuesta salvar con muchos que con pocos; la victoria no depende del número de soldados, pues la fuerza llega del cielo» (1 Mac 3,18s).

«No temáis su número ni os arredréis ante su empuje... Gritemos al cielo para que nos favorezca, acordándose de la alianza con nuestros padres, para que aplaste hoy a ese ejército ante nosotros... Los de Judas tocaron a zafarrancho y se entabló la lucha» (4,9-13).

«En pie. Luchemos por la vida, que hoy no es como antes... no hay donde batirse en retirada. Así que gritad al cielo para que nos salve de nuestros enemigos. Se trabó el combate» (9,44-47).

Las arengas conjugan la confianza en Dios con la valentía y la acción militar. Dios ha de aplastar al enemigo, por medio de las armas de los soldados judíos; no se contenta con un trueno o un bramido. El texto siguiente no es arenga, sino oración, y lo recojo porque muestra en dos tiempos cómo la acción militar de Judas es la ejecución judicial de un castigo divino, según la concepción concorde de los sacerdotes y del general:

«Los sacerdotes entraron, y en pie frente al altar y el santuario dijeron entre lágrimas:

—Tú elegiste este templo dedicado a tu Nombre para que sirviera a tu pueblo de casa de oración y súplica. Castiga a ese hombre y a su ejército. ¡Que caiga a filo de espada!...

Judas acampó en Adasa con tres mil hombres y rezó así:

—Cuando los embajadores del rey blasfemaron, salió tu ángel y les mató a ciento ochenta y cinco mil. Aplasta hoy igualmente a este ejército ante nuestros ojos, para que sepan todos que blasfemó contra tu templo. ¡Júzgalo como merece su maldad!

Los ejércitos entraron en combate el trece de marzo. El ejército de Nicanor fue derrotado; él mismo cayó el primero en la batalla... todos cayeron a espada, no quedó ni uno. Luego cogieron el botín y los despojos. A Nicanor le cortaron la cabeza y la mano derecha, que había extendido insolentemente, y las llevaron para colgarlas frente a Jerusalén» (1 Mac 7,37-38.40-47).

El pasaje es importante en el libro por la figura de Nicanor, a quien el segundo libro dedica sus dos últimos capítulos; algunos rasgos del episodio parecen inspirar parcialmente el relato de Judit. El pasaje, además de revelar un espíritu y un estilo, habla explícitamente de castigo, juicio y ejecución por la espada militar.

Nicanor no es un rey, sí un «dignatario importante». Cuando el salmo habla de encarcelar y aherrojar reyes para ejecutar en ellos la sentencia, puede trasformar poéticamente los datos históricos. Tal trasformación poética podría invocar antecedentes bíblicos, que hablan de honor y deshonor en alguna ejecución. P. e. la invitación de Gedeón a su hijo, el miedo del muchacho, la petición de los vencidos (Jue 8,20s); o la muerte de Abimélec (Jue 9,54) y Saúl (1 Sam 31,4). Puede considerarse honorífico ser ejecutor de una sentencia.

Otros dos textos de Macabeos ilustran esa victoria poética sobre reyes; los dos pertenecen a encomios de Judas y de Simón:

Judas dilató la fama de su pueblo...
Hizo sufrir a muchos reyes,
alegró a Jacob con sus hazañas...
apartó de Israel la cólera divina (1 Mac 3,3.7.8).
Acabó con los enemigos en el país,
en su tiempo los reyes acababan derrotados.
Protegió a la gente humilde;
tuvo en cuenta la Ley,
exterminó a apóstatas y malvados... (14,13-14).

La «gente humilde» = *tapeinoi tou laou* es traducción del hebreo *ʿanwĕ ʿam,* y se inspira de cerca en Sof 2,3.

Los textos citados iluminan también algunos versos de los salmos 46 y 76; respecto al 149 sirven además para observar la selección y elaboración del poeta. Ha eliminado toda referencia a una división interna, con las consecuentes venganzas intestinas (que el primer libro de los Macabeos no ha querido suprimir); subraya y exalta la acción del Señor; da preferencia a los asideos o Leales sobre los Macabeos de estirpe sacerdotal. Con todo, la espiritualidad es fundamentalmente la misma: de un grupo devoto y combativo.

4. *Para una trasposición cristiana*

Aunque he partido de algunos datos inmanentes al texto, en mi explicación del presente salmo he dado preferencia a los datos extrínsecos.

Para hacer una trasposición cristiana, podemos tomar juntos los tres salmos explicados, 46, 76, 149 y trazar sobre ellos dos líneas divergentes. Después preguntamos: ¿cuál de ambas líneas penetra en el mensaje cristiano y cuál continúa por fuera? Me refiero al mensaje de Cristo, no a determinados fenómenos históricos de la Iglesia. Es claro que el símbolo bélico se puede trasponer con la debida cautela, mientras que el espíritu de Sal 149 ha de ser radicalmente corregido.

Cuando vienen a prenderlo con espadas, Cristo rehúsa lo mismo las legiones de ángeles como la espada de Pedro (Mt 26,52-54 y paralelos). No acepta una violencia justa contra una injusta, no quiere responder a la espada con la espada. Su victoria es de otro tipo. Por su parte, Pablo hace de las armas una interpretación metafórica y espiritual.

Sobre este tema me remito a mi comentario a los Macabeos, especialmente pp. 134.226-229.

5. *¿Una alternativa?*

Tomemos una palabra del verso 3 como decisiva, *maḥwl,* y asignaremos al salmo la función de texto para una danza sacra con la espada, una «espata-dantza» ritual. Los ejecutantes blanden una espada mientras lanzan vítores a Dios. La danza es de pantomima: unos ejecutantes hacen de enemigos vencidos, apresados, condenados, hasta que algunos se adelantan a la ejecución fingida de la sentencia; la danza concluye cantando la victoria.

Sería el salmo parecido a la imitación profética de una danza de pantomima que encontramos en Ez 21:

¡Espada, espada afilada y además bruñida!
   afilada para degollar, bruñida para fulgurar...
Ya está afilada la espada, ya está bruñida
   para ponerla en manos del sicario...
Y tú, hijo de Adán, profetiza y bate palmas:
   que se duplique la espada, que se triplique,
la espada de los acribillados...
   que los tiene acorralados...
Da estocadas a diestra y tajos a siniestra:
   donde tu hoja sea requerida (14-16.19.21).

En esta suposición ¿pierde el salmo su espíritu combativo? Se podría decir que la creación poética se resuelve en una imitación ritual, que

concede una serie de pasos de danza a exigencias de la pantomima. Su sentido queda así muy relativizado.

La hipótesis no carece de fundamento. Pero aún así, creo que no cambia sustancialmente su espiritualidad. Se trataría entonces de una fiesta que exalta el espíritu combativo de los devotos Leales. Incluso danza y pantomima podrían atizar el fervor de tales sentimientos [1].

[1] Puede consultarse: P. R. Ackroyd, *Criteria for the Maccabean Dating of Old Testament Literature.* VT 3 (1953) 113-132.

ADDENDA

Pág. 437, lín. 25: Puede consultarse W. O. E. Osterley, *The Sacred Dance. A Study in Comparative Folklore* (Cambridge 1923).

Salmo 148

1 ¡Aleluya! Alabad al Señor desde el cielo,
alabad al Señor en lo alto;
2 alabadlo, todos sus ángeles,
alabadlo, todos sus ejércitos;
3 alabadlo, sol y luna,
alabadlo, estrellas lucientes;
4 alabadlo, espacios celestes
y aguas que cuelgan en el cielo.
5 Alaben el nombre del Señor,
porque él lo mandó y quedaron creados;
6 les dio consistencia perpetua
y una ley que no pasará.

7 Alabad al Señor desde la tierra,
cetáceos de todos los océanos.
8 Rayos, granizo, nieve y bruma,
viento huracanado que cumple sus órdenes;
9 montes y todos los collados;
árboles frutales y cedros;
10 fieras y animales domésticos,
reptiles y aves que vuelan;
11 reyes y pueblos del orbe,
príncipes y jefes del mundo,
12 jóvenes con las doncellas,
viejos junto con los niños;
13 Alaben el nombre del Señor,
el único nombre sublime;
su majestad sobre el cielo y la tierra,

14 él acrece el vigor de su pueblo.

Himno de todos sus fieles,
de Israel, su pueblo cercano.
¡Aleluya!

1. *Análisis genérico y rasgos individuales*

a) El salmo 148 sigue fielmente los cánones del género himno, con una variante llamativa. Si el salmo 136 multiplica en serie los motivos de la alabanza, aunándolos bajo un común denominador, este salmo multiplica los invitados o convocados a la alabanza. A larga introducción responde cuerpo breve. En el sintagma clásico: «alabad - vosotros - al Señor - porque es/hizo» nuestro salmo amplifica el paradigma del miembro «vosotros», mientras que el imperativo inicial lo repite con cálculo.

Inspirado en el presente himno, abandonando su rigor constructivo, el himno de Dn 3 (griego) se dedica a prolongar el paradigma de los alabadores.

Como otros muchos himnos, el presente se articula en dos estrofas. Agotada una serie estilizada, comienza da capo una segunda serie. Cada estrofa tiene su motivación propia y ambas siguen un esquema muy semejante, que podemos representar así:

alabad NNN...	alabad NNNNNN...
alaben Yhwh	alaben Yhwh
porque A, B, C	porque F, G, H

El esquema muestra la voluntad constructiva del autor, dentro de los cánones del género.

Con varios comentadores, considero el verso final una especie de título puesto ad calcem, como p.e. algunos toledot del Génesis. Compárese la fórmula de este colofón con otros títulos frecuentes:

mizmor	*le-Dawid*
tehilla	*le-kol ḥasidaw*
	li-bnê Yiśra'el

En los títulos iniciales hay un Lamed de autor, en el final rige a los recitadores. Veremos el sentido particular del colofón.

b) Sobre este esquema regular, desdoblado en dos estrofas, destacan por realce o contraste algunos rasgos individuales.

El doble *min-* señala un cambio de escenario: el cielo y la tierra. En cada escenario se han de congregar coralmente sus habitantes, el director los abarca a todos. Los habitantes del cielo están en una especie de gradería, los de la tierra en un plano horizontal.

Al comparar las dos estrofas se aprecia en seguida cierto desequilibrio o asimetría: hacia el cielo se lanzan siete imperativos «alabad», a la tierra uno solo. ¿Por qué? Es como si en el cielo el director fuera señalando la entrada a cinco voces en una gigantesca fuga y en la tierra respondiera un ingente coro al unísono.

El paralelismo de las estrofas presenta una anomalía que despierta sospechas. La anomalía se aprecia en un esquema:

cielo	//	alturas	(primer verso de estrofa)
tierra	//	—	(primer verso de estrofa)

La sospecha es que a las «alturas» respondan los «abismos»: *mrwmym*// *thmwt*. Bastaría cambiar la *w* en *b* para que el verso suene: «monstruos marinos en los abismos» [1].

Es de sobra conocida la división tripartita por bifurcación de la tierra:

cielo
y
tierra: continentes
océanos,

que en la Biblia actual se establece en la primera página. Los océanos o abismos serían una zona, no una voz más en el coro.

Si convertimos la sospecha en propuesta medianamente probable, obtenemos el siguiente esquema:

cielo		alturas
	seres que lo pueblan	
tierra		abismos
	seres que lo pueblan	

Y si aceptamos la propuesta, aun con su probabilidad limitada, tenemos un septenario en la primera estrofa, una serie «alfabética» de 22 en la segunda. Los argumentos a favor de la propuesta no son graves y se podrían contrarrestar con otros en contra: p.e. que las «aguas» de la primera estrofa son voz y no espacio, o que los *thmwt* responden a los *ṣb'wt,* como seres hostiles a seres dóciles, etc. [2].

[1] En Sal 135,6 encontramos *bymym wkl thmwt.* Algunos corrigen la *w* en *b*, pero no es necesario, pues la primera preposición puede regir dos miembros (igual que en castellano). Lo que interesa de este paralelo, probablemente anterior, es el carácter espacial de *thmwt,* como correlativo de *'rṣ*. A saber: cielo y tierra/mar y océanos.

[2] Tehom como espacio o zona turbulenta, contrapuesta al cielo y a los continentes, y tehom como ser rebelde personificado, coexisten en los textos bíblicos.

Zona: Gn 1,2; Is 63,13; Prov 8,27; Job 38,30; Sal 71,20; 104,6; 135,6

Contrapuesto al cielo: Sal 107,26; 135,6 (y a la tierra).

Correlativo del desierto: Is 63,13; Sal 106,9

Ser personificado: Hab 3,10; Job 28,14; Sal 42,8.

2. *Los invitados a la alabanza*

a) En el cielo=alturas los invitados son siete, distribuidos en cinco imperativos, ya que los dos primeros imperativos se dirigen al espacio celeste:

alabad: ángeles // alabad: huestes
alabad: sol y luna // alabad: estrellas lucientes
alabad: cielo supremo y océano superior

La superposición y el ensanchamiento rítmico son patentes. Se da una especie de orden jerárquico, aunque no alcanza a todos. Si en el poema forman grupos diversos huestes y astros, en la referencia pueden ser idénticos: los astros son los ejércitos de Dios. Además el cenit o cielo supremo o empíreo es uno de los cielos mencionados al principio: función de zona y función de voz.

En conclusión, veo apuntada, más que formalizada, una visión de cielos superpuestos (parecida a la concepción antigua de las esferas), por encima de los cuales la segunda estrofa mostrará al Señor=Yhwh.

b) Según la propuesta tímida hecha antes, los seres de la tierra se someten al número del alfabeto, que expresa totalidad. El reparto es interesante:

en los abismos:	monstruos marinos	
en la tierra	(zona superior):	4 + 1 meteoros
	(zona baja):	2 orografía
		2 plantas
		4 animales
		8 hombres

Es patente e intencionado el crecimiento de 2 a 4 a 8. El viento, equilibrando a otros cuatro meteoros, introduce un número impar en la zona que se cierne entre cielo y tierra.

Si leemos *thmwt* como ser aparte, según el texto masorético, entramos con una bina y el número total es 23. No faltan casos de serie alfabética con epifonema. Queda igual la presencia creciente de plantas, animales y hombres.

c) Vamos a detenernos en algunas de las categorías que siguen.

v. 8: es notable la importancia asignada al viento. El elemento móvil, disponible, capaz de correr como un mensajero y de trasladarse veloz para hacer un encargo o ejecutar una orden. Como si fuera el siervo favorito de Dios, que ya lo despacha en el momento de la creación, y en momentos decisivos de la historia, como el paso del Mar Rojo.

v. 9: Montes y colinas es bina estereotipada; respecto a la superficie de

la tierra son accidentes que se alzan. ¿Por qué no ha escogido un merismo como «montes y valles» para expresar la totalidad? Los árboles están divididos adecuadamente en dos categorías: los silvestres, plantados por la mano de Dios, y los domésticos que ofrecen fruto al hombre. División paralela de fieras y ganado.

En el verso resulta una terna de seres elevados próceres. Sobre el fondo de Is 2,10-22, la selección del salmo se haría más significativa: montes, colinas y cedros forman parte de «lo orgulloso y arrogante» que será «doblegado y humillado». En el salmo todo lo elevado se somete a Dios (como más abajo reyes y príncipes).

v. 10: La cuaterna de animales se divide en dos binas que reparten la totalidad en mitades con cambio de eje: fieras y ganado, reptiles y aves. Compárese con la división diversa del salmo 8. *Knp* es casi epíteto «aladas aves», como el *'wr* del v. 3 «lucientes estrellas».

v.11: Otra vez la preferencia jerárquica. Como escogía de la tierra los montes, como colocaba un sol y una luna frente a muchos astros, aquí insiste en la autoridad de reyes-príncipes-jueces sobre pueblos; tres sobre uno, algunos sobre muchos.

v. 12: La división por sexo y por edad es tradicional, y de alguna manera apunta a la continuidad. Gn 1 resalta la distinción de los sexos con otra bina de términos. El salmo 8 menciona expresamente, paradójicamente, los niños de pecho. Para la función de la alabanza parece que no hay ni excluidos ni incapaces, ni imberbes ni jubilados.

3. *Los motivos de la alabanza*

Los motivos de la alabanza se presentan al final de cada estrofa, en tres hemistiquios, introducidos por una frase idéntica: «alabad el nombre del Señor». Esto subraya el vínculo de ambas piezas y nos obliga a considerarlas juntas. A la lectura seguida, o en la consideración más detenida se ofrecen algunas correspondencias significativas y una sorpresa final.

a) Leamos juntas las dos piezas:

5 Alabad el nombre del Señor — A
porque: El lo mandó y quedaron creados,
6 los estableció para siempre jamás,
les dio una ley que no pasará[n]
13 Alabad el nombre del Señor — B
porque: su nombre es el único sublime
su majestad sobre el cielo y la tierra
14 exalta el vigor de su pueblo.

La primera terna presenta un movimiento que parte de Dios hacia las criaturas; a primera vista, hacia la creación celeste. Es la figura de su

soberano que actúa eficazmente con su palabra: dando existir, asignando puesto, imponiendo funciones. La segunda terna vuelve hacia el soberano, que actúa y queda por encima de todas sus criaturas. Aquí comienza la primera asimetría: si la primera terna parece mirar hacia atrás, hacia el cielo solamente, la segunda engloba expresamente cielo y tierra. Empezamos a preguntar: la segunda mira hacia atrás, abarcando todo el salmo; ¿mira la primera hacia atrás y hacia adelante, abarcando todo el salmo?, ¿o sólo se refiere al cielo?

Poéticamente no podemos restringir el alcance de A al mundo celeste, porque la poesía tiene recursos para instaurar una simultaneidad por encima de su irremediable fluir temporal. En una primera lectura, al llegar al verso 5, sólo tenemos presente lo anterior; pero el poema no está compuesto para una primera lectura. Para responder hemos de recordar que el poeta puede usar diversas tácticas o disposiciones [3].

Cuando yo leo en Zacarías: «un trigo que desarrolla a los jóvenes, un vino que desarrolla a las jóvenes», no entiendo que los jóvenes no prueben el vino ni las jóvenes el trigo, que cada sexo tenga sus medios autónomos para crecer. Sino que el poeta ha empleado una «táctica» (del griego tasso=disponer) artificiosa para separar y acoplar mozos con mozas: trigo y vino son para mozos y mozas. Pues bien, agrandemos por proyección sustituyendo versos por estrofas y nos resultará en nuestro salmo: cielos: creación//tierra:exaltación, con el valor de «cielos y tierra son criaturas que exaltan a Dios. Cielos y tierra quedan poéticamente separados y acomunados. Para no dejar dudas, el poeta menciona el cielo también en la segunda pieza, y en ella subraya la «unicidad» del Señor por encima de todo.

Todo es creación de Dios, cielo y tierra y cuanto contienen (Gn 1; Sal 33, etc.); todos han de alabar al mismo y único Dios, soberano de todos, excelso sobre todos; él da a todos existir, puesto y función, y vocación de alabarlo.

¿Cómo cumplirán su vocación los que no tienen boca ni lenguaje para alabar?

b) Antes de responder a la última pregunta, tenemos pendiente la sorpresa, que sobreviene en el último miembro de la segunda terna: «exalta el vigor (cuerno) de su pueblo». ¿Estrechamiento de lo universal?, ¿recaída en el exclusivismo? Ya vimos en el salmo 29 un movimiento semejante, un desembocar de lo cósmico en el pueblo escogido. Escogido, ¿para qué? Ante todo para ser «su pueblo», que es otra especie de creación histórica; segundo, para crecer en vigor, físico y espiri-

[3] La palabra «táctica» la empleo en el sentido que le da Dámaso Alonso en sus estudios «Tácticas de los conjuntos semejantes en la expresión literaria» y «Un aspecto del petrarquismo: La correlación poética»; dos capítulos del libro *Seis calas en la expresión literaria española* (Madrid 1956).

tual, ¿también político?; finalmente (lo dice el colofón), para encabezar a todos los pueblos y representar a todas las criaturas en la alabanza.

Notemos el paralelismo semántico de *nśgb* y *yrm* = sublime y exaltar. Es verdad: como en los cielos hay un empíreo, y en la tierra se alzan las montañas, y en los pueblos señorean los reyes, y en los árboles descuellan los cedros, así entre las naciones «Israel» tiene un puesto privilegiado, «exaltado», por su «cercanía» a Dios. Pero Israel no puede olvidar que es «creación» de Dios, que de El recibe su «puesto» y su función. En este momento, la función de dar voz a las criaturas y ser solista sobre el coro de naciones.

4. *Lenguaje y alabanza*

Aquí tocamos la raíz metafísica y religiosa de la alabanza a Dios. El salmo es una liturgia cósmica pronunciada por Israel, por el hombre. ¿Cómo se realiza?

En una glosa incorporada al texto griego de Ben Sira (Eclo 17,4) se lee otro don que el Creador hizo al hombre: «y como séptimo don el lenguje que interpreta las obras del Señor». Aquí tenemos enunciada la función hermenéutica del lenguaje en un contexto religioso de creación. Lo que significa interpretar las obras del Señor lo lee el glosador un poco más abajo:

les mostró sus maravillas
  para que se fijaran en ellas,
para que alaben el santo nombre
  y cuenten sus grandes hazañas.

El hombre capta las obras de la naturaleza y las interpreta como creación de Dios, algunos hechos de su historia y los interpreta como acción de Dios, y por ambos alaba al Señor. Alabar es interpretar: enunciar el sentido de los seres. (Más abajo veremos un par de testimonios de poetas.)

Agustín enuncia así el tema: «et creatura sola ista laudat Deum cum considerata ea laudatur Deus». Hace eco el cuarto canon o anáfora de la Eucaristía, según nuestro rito romano actual: «también nosotros, llenos de alegría, y por nuestra voz las demás criaturas, aclamamos tu nombre cantando».

¿Cómo funciona el lenguaje en la liturgia cósmica del salmo 148? Vamos a distinguir para mayor claridad varios aspectos:

Nombrar. En el salmo el hombre vuelve a nombrar a los seres: sol, luna, collado, cedro...; y un poco más: estrellas lucientes, árboles frutales, aves aladas... Nombrándolos vuelve a tomar posesión de ellos, como Adán en el paraíso, devolviendo a los nombres su esplendor primi-

genio. Nombres pronunciados al unísono por una comunidad, en un acto de posesión compartida, no de propiedad privada. Porque no lo pronuncia mejor el más poderoso o el más rico, sino el más hombre (el salmo 8 diría el más niño); añadamos, el más poeta. Como San Juan de la Cruz cuando pronunciaba: «... las Montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonorosos, el silbo de los aires amorosos».

Ordenar. El lenguaje no es sólo una serie indiferenciada de nombres, sino más bien una organización o estructuración por campos semánticos. El lenguaje impone orden humano a la multiplicidad, que amenaza volverse caótica, de los seres y de nuestras experiencias. Por debajo de lo que Von Rad llama «ciencia de catálogos» (*Listenwissenschaft*), hay algo más radical, algo que el niño comienza a asimilar sin darse cuenta, en un gigantesco esfuerzo mental. Eso sí que es crecer: el niño se vuelve gigante. El salmista nombrando ordena los seres: arriba el cielo, dos astros según los tiempos, y aparte las estrellas; a un lado los árboles frutales y al otro los cedros; en un plano los reptiles, y en otro las aves; por aquí los príncipes y por allá los pueblos; en dos filas, quizá dándose las manos, mozos y mozas... Dios los estableció, dándoles puesto y función; el hombre los acoge dándoles puesto en el lenguaje, y así dispuestos los conduce a la celebración litúrgica. El hombre ¿«pastor del ser» o liturgo de la creación?, y el lenguaje ¿«casa del ser» o templo de la alabanza?

Llamar. El salmista interpela a los seres con sus imperativos. Los que reciben órdenes de Dios, impresas en su ser, ¿recibirán esta orden del hombre que les dirige la palabra? Los retóricos minimizan el alcance de semejante interpelación llamándola apóstrofe o hablando de personificación de seres inanimados; los ingleses hablan de la «falacia sentimental». El poeta se dirige en los mismos términos a las ocho categorías humanas y al resto de sus invitados: ¿es mera expresión de sentimientos disfrazada en forma de alocución? En el universo del poema todos comparten una categoría: ¿hay que deshacerse de ella como de ficción, recurso retórico nada más? Ante todo, en la llamada el poeta provoca una presencia mental de los seres. El animal sólo responde a estímulos presentes físicamente; el hombre perfora la barrera de la ausencia y trae a su presencia lo remoto en el tiempo o el espacio. También la mayoría de los hombres convocados y que en principio poseen capacidad para responder, de hecho ni oyen ni acuden ni responden. Para los efectos no hay mucha diferencia entre el príncipe N y un cedro. Y con todo, el poeta insiste, los hace presentes a sí por la palabra, para presentarlos a Dios. Si en el salmo 8 eran «colocados bajo sus pies», aquí los toma en su boca.

Performación. Quizá tengamos que colocar el acto de la liturgia cósmica entre los actos «performativos» del lenguaje. Cuando un juez pro-

nuncia sentencia, cuando un presidente declara inaugurada la sesión, no sólo dicen, sino que diciendo hacen. Con sus palabras el liturgo reconduce de hecho las criaturas hacia el Creador, las lleva a su destino, un destino impreso constitutivamente en ellas y que es revelar. El arco revelador, que parte de Dios, alcanza realmente al hombre y no muere en él, sino que el arco se completa en círculo al dirigirse hacia Dios. En un acto audaz y gigantesco se cumple a la vez un destino de los seres y un destino del hombre. Las palabras hacen.

Dice Walter Benjamin: «La creación se completa cuando las cosas reciben del hombre su nombre»; añadamos nosotros aleccionados por el salmo: «y cuando por ellas alaba a Dios y las invita a alabar a Dios».

Leemos en Sab 18,24 de Aarón que «en su ropa talar estaba el mundo entero», es decir, sus ornamentos mostraban la imagen del cosmos. Traído al acto litúrgico en imagen se asociaba el cosmos a las doce tribus de Israel, presentes «en la cuádruple hilera de piedras talladas». Es una versión plástica del acto poético del salmo [4].

Y el *silencio*. El silencio entendido en referencia dialéctica a la palabra, «callar es más que no hablar» (Guardini). Silencio como hueco de resonancia para las palabras; silencio del que surgen preñadas las sentencias; silencio en que se remansa el júbilo y el entusiasmo, y al remansarse se ahonda. Silencio sentido de las cumbres y silencio sobrecogedor de los astros velocísimos.

La entonación del salmo no sucede en la simple negación, sino que «rompe el silencio»; el colofón explícito deslinda la palabra del silencio que sigue. Lo decimos aquí, al final, para que sirva a todos los salmos estudiados, también a la súplica vehemente:

> «Por las acequias rojas de mis venas
> va la sangre moviendo el gran molino
> de una oración enorme y sin palabras».
> (J. M. Pemán, *Presencia de Dios*).

Casi habría que cambiar el título al libro y denominarlo: «Treinta salmos y un silencio».

5. *El testimonio de los poetas*

Mucho de lo que he expuesto en el apartado precedente lo he aprendido no de tratadistas y comentadores, sino de poetas. En vez de dar una lista de nombres, voy a citar a tres que considero particularmente acertados. Son poetas modernos, que se han curvado para mirar y poetizar su actividad poética.

[4] *Los Libros Sagrados*: Eclesiastés - Sabiduría, pp. 200s.

Rainer Maria Rilke describe el oficio del poeta como un ejercicio de alabar o celebrar los seres. Voy a dar el texto original y una traducción:

Oh sage, Dichter, was du tust? -Ich rühme.
Aber das Tödliche und Ungetüme
wie hälst du's an, wie nimmst du's hin? -Ich rühme.
Aber das Namenlose, Anonyme
wie rufst du's, Dichter, dennoch an? -Ich rühme.
Woher dein Recht in jeglichem Kostüme,
in jeder Maske wahr zu sein? -Ich rühme.
Und dass das Stille und das Ungestüme
wie Stern und Sturm dich kennen? -Ich rühme.

Dime, poeta, ¿cuál es tu ejercicio?
—Yo celebro.
Pero lo monstruoso y lo mortífero
¿cómo lo tomas, cómo lo soportas?
—Porque yo lo celebro.
Pero lo anónimo y sin nombre ¿cómo
lo llamas?, oh poeta. —Lo celebro.
¿Qué derecho, llevando cualquier máscara
o disfraz, para ser tan verdadero?
—Es porque yo celebro.
¿Cómo lo impetuoso o lo callado,
estrella o vendaval, te reconocen?
—Porque yo los celebro[5].

El segundo testimonio lo tomo del quinto volumen de *Poesías completas* de Hermann Hesse. El autor acierta a expresar la función del poeta y de la palabra poética como descubridor y formuladora del sentido del mundo. Doy también el texto original, porque la traducción no consigue reproducir la armonía del original:

«... Es lebt im Heiligtume
der Welt ein unstillbarer Drang
der Dinge Stummheit zu durchbrechen,
im Wort, Gebärde, Farbe, Klang
des Seins Geheimnis auszusprechen.

Hier strömt der Künste lichte Quell.
Es ringt nach Wort, nach Offenbarung,

[5] Puede verse otra traducción en: José María Valverde, ***Poesías de Rainer Maria Rilke*** (Barcelona 1967).

nach Geist die Welt und kündet hell
aus Menschenlippen ewige Erfahrung.

Und wo sich Wort und Ton gesellt,
wo Lied anklingt, Kunst sich entfaltet,
wird jedesmal der Sinn der Welt
des ganzen Daseins neu gestaltet.

Was uns Verworrenes begegnet,
wird klar und einfach im Gedicht:
die Blume lacht, die Wolke regnet,
die Welt hat Sinn, das Stumme spricht».

Un impulso indomable
habita el santuario de este mundo
por romper el silencio de las cosas
y expresar el sentido de los seres
en palabra, color, gesto y sonido.

Aquí, clara, la fuente de las artes
brota, y el mundo por palabras lucha,
por la revelación, por el espíritu,
y anuncia claramente por los labios
del hombre una experiencia secular.

Cuando unidas palabra y melodía
suena un canto y el arte se despliega,
el sentido del mundo y de los seres
cada vez y de nuevo toma forma.

Lo que nos sale al paso, turbulento,
se hace claro y sencillo en el poema:
ríe la flor, la nube llueve, el mundo
cobra sentido y habla lo que es mudo[6].

El tercer testimonio está tomado de un poema que escribió un muchacho de diecinueve años: José María Valverde. El poema se titula «Oración por nosotros los poetas» y forma parte del libro *Hombre de Dios* (Madrid 1945). El tema simplemente poético de Hesse se transforma en oración hasta el silencio final:

[6] El gran poeta mexicano, o «novohispano», Bernardo de Valbuena tiene unas estrofas sobre «el habla de las cosas»: *El Bernardo* XI, 154-160.

Señor, ¿qué nos darás en premio a los poetas?
Mira, nada tenemos, ni aún nuestra propia vida;
somos los mensajeros de algo que no entendemos.
Nuestro cuerpo lo quema una llama celeste,
si miramos es sólo para verterlo en voz.
....
Tú no nos das el mundo para que lo gocemos,
Tú nos lo entregas para que lo hagamos palabra.
Y después que la tierra tiene voz por nosotros
nos quedamos sin ella, con sólo el alma grande...

Ya ves que por nosotros es sonora la vida,
igual que por las piedras lo es el cristal del río.
Tú no has hecho tu obra para hundirla en silencio,
en el silencio huyente de la gente afanosa;
para vivirla sólo, sin pararse a mirarla...

Por eso nos has puesto a un lado del camino
con el único fin de gritar asombrados.
En nosotros descansa la prisa de los hombres.
Porque, si no existiéramos, ¿para qué tantas cosas
inútiles y bellas como Dios ha creado,
tantos ocasos rojos y tanto árbol sin fruta
y tanta flor y tanto pájaro vagabundo?
Solamente nosotros sentimos tu regalo
y te lo agradecemos en éxtasis de gritos.
Tú sonríes, Señor, sintiéndote pagado
con nuestro aplastamiento de asombro y maravilla.

Esto que nos exalta sólo puede ser tuyo.
Sólo quien nos ha hecho puede así destruirnos
en brazos de una llama tan cruel y magnífica.

...Tú que cuidas los pájaros que dicen tu mensaje,
guarda en la muerte nuestros cansados corazones;
dales paz, esa paz que en vida les negaste,
bórrales el doliente pensamiento sin tregua.
Tú nos darás en Ti el Todo que buscamos;
nos darás a nosotros mismos, pues te tendremos
para nosotros solos, y no para cantarte.

Pág. 448, después de lín. 30: Sobre el silencio entresaco también unos versos de Rosales en *Segundo Abril:*

> Comprended
> que el silencio es como una oración inmóvil,
> como el desangrarse de un corazón;
> oíd montes, mares, islas:
> he aquí que el silencio es amor.

Y del poema «Silencio de la Palabra» de Angel Martínez Baigorri:

> Y es verdad: eres Palabra
> del Padre, que para hablarnos
> se ha quedado en ti callado.
> ¿Y quién podrá hablar de ti
> si tú para hablar te callas?

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. *Intención*

Lo que ofrezco en las páginas siguientes no es una bibliografía en sentido estricto, sino simples referencias a ciertos estudios sobre los Salmos dignos de ser consultados. Dado que existen bibliografías y presentaciones que cumplen airosamente su cometido, prefiero ofrecer sólo unos consejos de mi propia experiencia.

Para información general puede el lector comenzar leyendo los artículos, relativamente recientes, del *Dictionnaire de la Bible: Supplement:* «Psaumes», «Psautier». En la columna 128 encontrará citados algunos boletines. Por si no tiene acceso cómodo al citado Diccionario, le copio aquí algunos datos:

M. Haller, *Ein Jahrzehnt Psalmenforschung.* «Theologische Rundschau» NF 1(1929), 377-402.

J. Hempel, *Neue Literatur zum Studium des Psalters:* ZAW 56(1938) 171ss.

S. Mowinckel, *Psalm Criticism between 1900 and 1935:* VT 5(1955) 13-33.

J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*: ThRu NF 23(1955) 1-68.

D. J. A. Clines, *Psalm Research since 1955*: Tyndale R 18(1967) 103-126; 20(1969) 105-125.

A ésos puede añadirse el libro de P. H. A. Neumann, *Zur neueren Psalmenforschung* (Darmstadt 1976), que recoge una serie de artículos de autores importantes o significativos, como Gunkel, Mowinckel, Schmidt, Driver, Von Soden, Westermann...

J. Schildenberger, *Die Psalmen: Eine Übersicht über einige Psalmenwerke der Gegenwart*: BiLe 8(1967) 220-231. Informa sobre Kraus, Weiser, Herkenne, Nötscher, Deissler, Castellino, Kissane, Podechard, Mannati, Drijvers, Füglister, Krinetzki, Becker, L. Schmidt.

J. Marböck, *Israels Gotteslob. Hinweise auf Psalmenliteratur seit 1960*: TPQ 120(1972) 247-255. Informa sobre traducciones, imitaciones, introducciones, comentarios y monografías.

Dado que las citadas bibliografías no suelen estar muy informadas sobre asuntos españoles, el lector deberá consultar también:

J. Sánchez Bosch y A. Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español* (Barcelona, 1977).

Con estos datos pienso haber cumplido mi deber informativo, remitiendo a fuentes de información. Puedo pasar a los consejos no convencionales.

2. *Consejos varios*

Si yo tuviera que contentarme con dos solos comentarios a los salmos, no dudaría en la elección: *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín y el comentario

de Delitzsch. El primero es una obra monumental de la tradición cristiana, que leído en abundancia y con talante espiritual hará penetrar como ninguno en el sentido profundo de los salmos. El segundo, viejo de más de un siglo, es una obra maestra de análisis filológico animada por la penetración teológica. ¿Que se ha avanzado desde Agustín y desde Delitzsch? Desde luego: también Dalí avanza sobre Velázquez y Mahler sobre Mozart.

Si tuviera que añadir un tercer título, comenzaría a dudar. Tal vez al fin me quedaría con Weiser: creo que ninguno entre los modernos ha juntado como él los conocimientos filológicos, la sensibilidad literaria y el sentido contemplativo. (Naturalmente le rebajaría bastante su afición por la alianza y procuraría compensar su tendencia al pietismo). Como obra de erudición, con bastantes páginas felices, puedo recomendar a Kraus.

Y ahora ofreceré algunas indicaciones salteadas. Del siglo pasado me sigue gustando Hengstenberg por su percepción del sentido unitario de cada salmo. De este siglo que declina no puedo descuidar a H. Schmidt y no necesito hablar otra vez de Gunkel. Pero será útil llamar la atención sobre algunos menos favorecidos por la publicidad o útiles por algún concepto específico.

Recomiendo Castellino por su lúcida presentación de opiniones; a veces ha sido Sabourin quien me ha facilitado la información bibliográfica importante que se me escapaba. Los tres tomos de Dahood constituyen una pesquisa infatigable de posibilidades: alguna de ellas ha sido mi preferencia en las páginas del análisis. El que busque material, materiales, los encontrará reunidos, ordenados, a veces acumulados, en los tres grandes volúmenes de Jacquet. Aconsejo no descuidar Maillot y Lelièvre, excelente en la zona media entre erudición y teología, y la casi «francotiradora» M. Mannati, que ha meditado mucho y tiene muchas cosas que sugerir. Estoy seguro de que se me escapan nombres por las anchas redes que manejo. Pero, cuando uno ha asimilado de verdad una idea, fácilmente se olvida de quién se la dijo o sugirió*.

Paso a temas específicos.

3. *Aspectos filológicos*

El estudiante que busque un instrumento para leer o trabajar los salmos en hebreo recurrirá a una «Praeparatio» que le traduzca palabras menos fáciles y le explique giros difíciles. Desde finales de siglo se utilizaron las de A. Heiligstedt (primera edición en 1882, sexta en 1902) y la J. Bachmann (1890); hoy recurrirá, el que sepa alemán, a la de H. Edel, *Hebräisch deutsche Präparation zu den Psalmen* (Marburgo, 1976).

Para la comparación con la versión griega de los Setenta todavía se puede consultar:

F. W. Mozley, *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms compared with the Hebrew, with Various Notes* (Cambridge 1905).

* Cerrado el estudio recibo la obra de P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour* (París 1980, trad. española en E. Cristiandad, Madrid 1981). Hojeando unas cuantas páginas de varios capítulos, encuentro una obra original, penetrante, con cierto gusto por la paradoja. Sin ser un comentario, ayuda a comprender las razones profundas de los salmos como oración.

Para la comparación con la Vulgata sigue siendo útil la compilación monumental de J. Ecker, *Porta Sion. Lexikon zum lateinischen Psalter* [Psalterium Gallicanum] (Tréveris, 1903). En 1864 columnas estudia el autor por orden alfabético todas las palabras del salterio latino con sus correspondencias y variaciones.

Para ampliar el estudio con datos comparados, comienza una etapa nueva con J. H. Patton, *Caananite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore, 1944).

El tercer volumen del comentario de Dahood (tantas veces citado) se cierra con un estudio sistemático titulado: «The Grammar of the Psalter».

4. *Sentido cristiano*

Este es un tema fundamental que ha ocupado y preocupado a muchos devotos o forzados, eruditos o llanos rezadores cristianos del salterio del Antiguo Testamento. Algunos se plantean la cuestión, otros buscan caminos para resolver la aporía, otros coleccionan testimonios de nuestra milenaria tradición.

Comenzando por lo último, tenemos que citar tres obras. Primero el inmenso comentario a los salmos en tres volúmenes in folio de Lorinus (1612-16). Por su extensión y abundancia es casi una «catena» de citas o referencias de Santos Padres. Su manejo es física y espiritualmente laborioso.

Mucho más manejable y manejada, ha sido la obra de J. M. Nealy, *A Commentary on the Psalms from Primitive and Medieval Writers and from the Various Office-Books and Hymns*; tres volúmenes se publicaron en Londres, en 1869; R. F. Littledale completó la obra publicando el cuarto volumen en 1874. Los textos están de ordinario traducidos al inglés; a veces se refiere la opinión sin citar palabras textuales.

El más reciente es de Cl. Jean-Nesmy: se titula: *La tradition médite le Psautier,* y es una especie de «catena» en francés, con las oportunas referencias bibliográficas. Está publicado en Saint Cenere (1973) y consta de tres tomos no voluminosos.

Las otras obras las citaré por orden cronológico:

P. Chabert, *Jésus-Christ dans les Psaumes* (Lyon 1875). Va introduciendo adiciones prosaicas de sentido cristiano con tendencia pietista y espiritualista.

Maurus Wolter, *Psallite sapienter* (Friburgo 1891). Paráfrasis con pasos y ejemplos bíblicos. Indica la aplicación «litúrgica y mística». Se concentra en la liturgia sin atender a los Padres.

T. K. Cheyne, *The Christian Use of the Psalms* (Londres 1899). Aprovecha los resultados de la crítica para buscar nuevas aplicaciones. Apunta los símbolos sin desarrollarlos.

Fr. S. Tiefenthal, *Novum commentarium in Psalmos mere messianicos* (París, 1912). Es una antología patrística a los salmos que él considera rigurosamente mesiánicos, a los que Cristo oró y a los cánticos sobre Cristo.

V. Thalhofer, *Erklärung der Psalmen und der im römischen Brevier vorkommenden Cantica, mit besonderer Rücksichtigung auf deren liturgischen Gebrauch* (Ratisbona 1914).

B. Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche* (Friburgo 1949). Breve estudio que no ha logrado imponer su teoría, aunque sus citas no hayan perdido interés.

C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (Londres 1958). Podía haber comen-

tado aparte este sencillo y excelente libro. El famoso profesor medievalista, escritor de novelas de ciencia-ficción, estimadísimo locutor de la BBC, cristiano reconvertido, nos ofrece con tanta penetración como sencillez sus reflexiones sobre las dificultades, las razones y los modos de rezar los salmos. (No tengo noticias de que se haya traducido al castellano.)

T. Worden, *The Psalms are Christian Prayer* (Nueva York 1961). Aborda con franqueza y responde con acierto a los problemas que el renacimiento del rezo de los salmos ha planteado a muchos cristianos.

Norbert Müller, *Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen* (Munich 1961). Luterano. Con escasos conocimientos sobre el problema y su historia. En cinco páginas y con dos nombres despacha la historia de la interpretación: Agustín y Lutero.

E. Beaucamp. Su comentario de 1964 es interesante por las referencias de los salmos al Padre Nuestro, que es una manera de lectura cristiana sugestiva.

D. Barsotti, *Introduzione ai Salmi* (Brescia 1972). En su estilo vibrante, inflamado, sugerente o polémico, expone razones teológicas y espirituales para rezar los salmos, palabra de Dios y palabra nuestra.

Y ya que hemos hablado del rezo cristiano de los salmos, espero que el lector podrá conocer, con curiosidad y fruto, una lectura judía moderna y bastante personal de los salmos. Con el seudónimo de Emmanuel se ha publicado el libro *Commentaire juif des Psaumes* (París 1963). Rico en textos del AT y de rabinos, dispuestos en orden no sistemático.

Finalmente, si se tiene en cuenta que el último volumen de «Elenchus Biblicus» registra más de treinta nuevos libros sobre salmos (incluyendo alguna traducción o nueva edición), y que en total registra 166 entradas sobre salmos en general o en particular, se apreciará mejor el carácter modesto de mis consejos.

Sea el último consejo: *vale la pena leer algún libro menos y meditar un poco más.*

OBRAS FRECUENTEMENTE CITADAS EN ESTE LIBRO

Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*. PL 36-37. Puede utilizarse la edición bilingüe preparada por B. Martín Pérez y publicada en la BAC (4 tomos) en las Obras Completas de San Agustín.

E. W. Hengstenberg, *Commentar über die Psalmen,* (4 vol.) Berlín 1842-47.

G. Phillips, *The Psalms in Hebrew with a Critical, Exegetical, and Philological Commentary,* 2 vol. (Londres 1846).

F. Delitzsch, *Die Psalmen* (Leipzig 1859-60; [5]1894).

H. Gunkel, *Reden und Aufsätze* (Gotinga 1913).

H. Gunkel, *Die Psalmen* (Gotinga [4]1926; [5]1968).

H. Gunkel y J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Gotinga 1933).

H. Schmidt, *Die Psalmen* (Tubinga 1934).

A. Weiser, *Die Psalmen,* 2 vol. (Gotinga 1950; [8]1973).

C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Berlín 1953).

G. Castellino, *Il libro dei Salmi* (Turín 1955).

A. Mailiot/A. Lelièvre, *Les Psaumes,* 3 vol. (Ginebra 1961-69).

H.-J. Kraus, *Psalmen,* 2 vol. (Neukirchen-Vluyn [2]1961; [4]1972).

M. Mannati, *Les Psaumes,* 4 vol. (París 1966-68).

M. Dahood, *Psalms,* 3 vol. (Nueva York 1966-70).

A. González Núñez, *El libro de los Salmos* (Barcelona 1966).

N. H. Ridderbos, *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41* (Berlín 1972).

L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale,* 3 vol. (Gembloux 1975-79).

L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963).

L. Alonso Schökel, «Los libros Sagrados», 18 vol. (Madrid 1966-1975).

L. Alonso Schökel/E. Zurro, *La traducción bíblica: Lingüística y estilística* (Madrid 1977).

L. Alonso Schökel/J. L. Sicre, *Profetas,* 2 vol. (Madrid 1980).

INDICE ONOMASTICO

INDICE DE TEMAS TEOLOGICOS

INDICE DE TEMAS LITERARIOS